This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

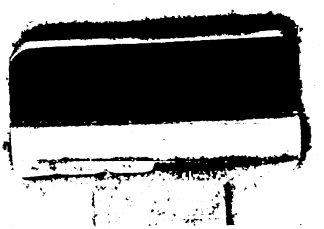
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BE
C15
YK8

KOZLOWSKI, Felix von.

Die erkenntnislehre Thomas Campanellas.

Library
of the
University of Wisconsin



Die Erkenntnislehre
Thomas Campanellas.

Inaugural-Dissertation

verfaßt

und der

Philosophischen Facultät der Universität Leipzig

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

Felix von Kozlowski.

Leipzig 1897.

Bernburg (Anhalt).
Druck von C. Burckhardt.

98061
JUL 13 1906
BE
C15
YK8

Meinen teuren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

Litteratur: Ans. Rixner u. Thadd. Siber: „Beiträge zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne". 6. Heft. Sulzbach 1819—26. — Sträter, Briefe über italienische Philosophen, in der Zeitschrift: „Der Gedanke". Berlin 1864—65. — Chr. Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen, in: Kleine Schriften, S. 125—151. — Moritz Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttgart 1847. — Heinr. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, 6. Teil, Hamburg 1851. — Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, III., Berlin 1888. — Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Band, 4. Aufl., Berlin 1896. — (Herm. Lotze, Grundzüge der Metaphysik, Leipzig 1887.)

Die Welt, das erste Buch, darin der ewige
Verstand selbst eigene Gedanken schrieb,
Ist ein lebend'ger Spiegel, welcher uns
Das Antlitz Gottes im Reflexe zeigt.

Les' und betrachte jeder dieses Buch,
Lebendig, göttlich; daß er sagen kann:
„Ja, ich erkenn' ihn jetzt, den Gott, der dieses schrieb".

Doch unsere Seelen sind an Bücher an-
Gefesselt, die nur tote Copien
Des Lebens sind, voll Irrtum und Betrug! —
Sie zieh'n wir Gottes hohem Lehrstuhl vor!

Deshalb die Strafen, die in jener Irr'
Uns unvermerkt ereilen; Zänkerei'n,
Unwissenheit und Schmerz! — O kehrt zurück
Zu eurem Urbild, Menschen, und zum Glück!

(Campanella) Rixner u. Siber, 6. Heft, S. 213

Einleitung.

Man hat mit Recht jene Periode in der Entwickelung der menschlichen Geistesbestrebungen, die den Bruch mit dem mittelalterlichen Geiste endgültig vollzog und durch ihre allseitige schöpferisch erneuernde Thätigkeit für das gesamte religiöse und geistige Leben der neuen Zeit grundlegend wurde, die Zeit der „Renaissance" genannt. Das Leben des mittelalterlichen Geistes hatte sich großenteils in der einseitigen Bahn eines kirchlich-hierarchischen Interesses bewegt, was an produktivem Streben während dieser Epoche sich geltend gemacht hatte, war von diesem Interesse veranlaßt und begleitet gewesen und, wo es eigentümliche Wege einzuschlagen und abweichende Ziele zu verfolgen begonnen hatte, war es mit allen Machtmitteln, wie sie einer übermächtigen Hierarchie zu Gebote standen, einesteils bekämpft und unterdrückt, anderenteils wieder in die gewohnte Abhängigkeit von klerikalen Anschauungen und Bestrebungen zurückgeführt worden. Zu der Autorität der Kirche und ihrer Lehre war bald die von jener sanktionierte Autorität der antiken Philosophie fast ausschließlich in der Form des Aristotelismus gekommen.*)

*) Doch war die Auffassung der aristotelischen Lehre im Mittelalter wesentlich die von den aristotelisierenden arabischen Philosophen ausgebildete, unter denen Averroes (Ibn Roschd, 1126–1198) insbesondere durch seine Kommentare über aristotelische Schriften den hervorragendsten Einfluß auf die christlichen Scholastiker ausübte (Averroisten). Auf den Urtext des Aristoteles und auf griechische Kommentatoren desselben (Alexander von Aphrodisias) ging man erst bei Beginn der neuen Zeit zurück und erwarb dadurch eine reinere Auffassung der aristotel. Doktrin; dem Mittelalter waren die aristot. Schriften nur in lateinischen Übersetzungen meist aus dem Arabischen bekannt.

Mit den Mitteln dieser Philosophie und ihrem formalen Ausbau hatte man den Glaubensinhalt der christlichen Dogmen seiner Mystik zu entkleiden und auf die Höhe des Wissens zu erheben, so die Religion zur Wissenschaft, zur Philosophie zu machen versucht. Auf diesem falschen Prinzip der Einheit von wahrer Religion und wahrer Philosophie war die Scholastik aufgebaut und in immer erneuerten vergeblichen Versuchen mit einem staunenerregenden Aufwand von formalistischem Denken und in monumentalen Systemen jahrhundertelang fortgeführt worden. Das wissenschaftliche Denken dieser Zeit mußte unter dem Banne jener falschen Voraussetzung und des kirchlichen Interesses naturgemäß von einem originalen Streben und selbstthätigen Wirken auf eigentlichen Wissensgebieten zurückgehalten werden. Das große Reich der Natur und aller natürlichen Lebensgebiete erregte nur soweit Interesse und Erkennen, als es seine Erklärung in den Werken des Aristoteles fand. Darüber hinaus zu eigenem Erforschen und Erkennen der natürlichen Welt ging man schon deshalb nicht, weil jener Zeit nur der Himmel und das jenseitige Leben als ein des Nachdenkens und der Liebe würdiges Objekt erschien. Die Natur galt als ein unheimliches Gebiet übernatürlicher Kräfte und Wesen, dessen Berührung man ängstlich vermeiden müsse, und demgemäß das ganze diesseitige Leben und seine natürlichen Beziehungen als etwas Minderwertiges, ja Unheiliges und nur der Verachtung Würdiges. Die Natur war entheiligt; Familien und Staat, Wissenschaft und Kunst war dem Zwecke des Menschen entrückt; ihre Daseinsberechtigung bestritten und damit die ganze materielle Existenz des Menschen das noch nicht erkannte Rätsel aller Rätsel geworden. Gott war ohne die Natur und außerhalb der Natur; deshalb mied man, um ihm näher zu kommen, die Natur und ertötete ihre Wirkungen in sich, empfand aber statt der gehofften Ruhe zur inneren Erschauung des göttlichen Lichtes auf die Dauer nur die qualvolle Rückwirkung der mißhandelten Natur, oder man suchte ihn auf dem rein abstrakten Wege der Vernunft und fand nichts als leere und unbefriedigende Abstraktion. Man verlor die Wirklichkeit Gottes, weil man seiner natürlichen Offenbarung vergaß und statt ihn lebendig wirksam in der Natur zu schauen, ihn zu einem für alle Realität beziehungslosen Gedankengebilde machte; man behauptete seine Unendlich-

keit als reines Geisteswesen und hob sie an der Schranke der Welt wieder auf. Man hatte die Idee von der Einheit der Menschheit in Gott, aber dachte sie nur als eine außerweltliche also außerhalb dessen, was vereinigt werden sollte und mußte. Diese Einheit war abstrakt, verworren und deshalb ohne Beziehung und Einfluß auf das kreatürliche Leben; sie war gedacht als eine Aufhebung des Vielen in einem abstrakten Einen, und deshalb war die mittelalterliche Idee von der Einheit der Menschheit unfähig irgendwie gestaltend und versittlichend auf das reale, im Individuellen sich vollziehende Leben des Einzelnen und der Völker einzuwirken. Es ist der Hauptmangel des mittelalterlichen Geistes, daß er sich in künstliche Abstraktionen und unfruchtbare Spekulationen gänzlich verliert und für das Individuelle, in dem sich das gesamte Leben in der Natur und in der Menschheit im Großen wie im Kleinen bewegt, zum Schaden einer von den gegebenen Besonderheiten abstrahierenden Wissenschaft keinen Blick hatte. Man vertraute allein der klügelnden Vernunft oder der interesselosen Selbstvergessenheit, um zu Gott und damit zur Wahrheit, Freiheit und Seligkeit zu gelangen und erhoffte nichts für diesen Zweck von der Sinnenthätigkeit und dem selbstbewußten und selbstthätigen Leben des Geistes auf den natürlichen Gebieten. Man sah in dem Natürlichen nur Unwahrheit, Unfreiheit und Unseligkeit und glaubte deshalb außergewöhnliche Mittel und Wege anwenden zu müssen, um auf künstliche Weise zu erreichen, was man auf natürliche nicht zu erlangen glaubte. Aber man verlor die naturgemäße Grundlage im Leben und in der Forschung und geriet deshalb in einen verhängnisvollen Widerspruch mit den ewigen Forderungen der Natur und des Geistes, die beide ihre berechtigten Ansprüche auf freie Entwickelung ihrer eingeborenen Kräfte erhoben.

Dieser Widerspruch war auf die Dauer unhaltbar. Natur und Geist rangen nach Freiheit und der stetig wachsende Glaube an die göttliche Berechtigung dieses Ringens hat mehr und mehr den Bann mittelalterlicher Vorurteile durchbrochen und zur völligen Wiedergeburt beider am Anfang der neuen Zeit geführt. Der Befreiungsprozeß des Geistes von dem seine selbständige Thätigkeit unterdrückenden Zwange der scholastischen Wissenschaft begann im vierzehnten Jahrhundert mit

dem Auftreten des Nominalismus. Diesem hatte Duns Scotus durch seine genaue Trennung von Verstand und Wille, von Wissen und Glauben, wonach er die Philosophie dem theoretischen, die Theologie dem praktischen Gebiete zuwies, bereits wirksam vorgearbeitet. Der Scholastiker Wilhelm Durand nahm diesen Gedanken des Duns Scotus von der Theologie als einer wesentlich praktischen Wissenschaft auf und fügte den neuen und wichtigen hinzu, daß der Verstand seine Erkenntnis nur durch die Sinne gewinne, daß sein Denken aber mit dem Gedachten nicht wesentlich übereinstimme. Den letzten Gedanken verschärfte der bedeutendste Nominalist jener Zeit, Wilhelm von Occam, indem er die völlige Diversität des Denkens und des Seins lehrte und damit die ganze Wissenschaft der Scholastik im Prinzip verneinte. Nach ihm existiert in der Realität nur das Individuelle d. h. das Einzelding in der Natur, das durch intuitive Sinneserkenntnis wahrgenommen wird; das Allgemeine dagegen, die allgemeinen Begriffe, sind nur in unserem Denken vorhanden und haben außerhalb desselben keine Wirklichkeit. Damit will aber Wilhelm von Occam den Glauben nicht erschüttern, sondern nur eine scharfe Grenze zwischen Wissen und Glauben ziehen. Der Glaube als auf Autorität beruhend bedarf zu seiner Bestätigung der natürlichen Gründe nicht; sein Inhalt ist mystisch, aber gerade wegen seines mystischen Gehaltes soll der Mensch ihn um so fester halten. Das Wissen hat mit dem Glauben nichts zu thun und wird deshalb von Occam außerhalb der Theologie verwiesen. Damit war dem Wissen seine eigentümliche und selbständige Berechtigung zuerkannt; es konnte sich in seiner Sphäre frei und nach eigenen Zwecken bewegen; es konnte auf dieser Grundlage sogar von sich aus und für sich etwas anerkennen oder verwerfen, dessen Wahrheit oder Unwahrheit bis dahin nur dem Urteil der als absolut geltenden Autorität des Glaubens überlassen worden war. Der nominalistische Standpunkt ging allmählich in das allgemeine Zeitbewußtsein über; es verbreitete sich der dem scholastischen Denken tötliche Grundsatz, daß etwas vom Standpunkte des Glaubens in der Theologie wahr sein könne, was vom Standpunkte des Denkens in der Philosophie falsch oder wenigstens unbeweisbar sei und umgekehrt. Es war nur ein weiterer Schritt auf diesem Wege, wenn der spanische Arzt Raymund von Sabunde um die Mitte des fünf-

zehnten Jahrhunderts in seiner Schrift über die natürliche Theologie die Vernunft zum Prinzip der höchsten Gewißheit und des Wissens machte; die beiden Bücher Gottes, das Buch der Natur und das Buch der heiligen Schrift, durch jene zu lesen unternahm, und so „eine Vernunftswissenschaft als Wissenschaft der Natur und des Menschen zu begründen versuchte". (Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht, Weimar 1853, S. 191). Steht auch dieser Standpunkt Raymunds von Sabunde für dessen Zeit noch vereinzelt da, so zeigen doch nennenswerte Vertreter der ausgehenden Scholastik, wie Johannes Buridan, Peter d'Ailli und Gabriel Biel, daß nominalistisches Denken in ihr überhand nahm, wodurch sie zwar einesteils an ihrer eigenen Auflösung arbeitete anderenteils aber die Geister für eine überschwenglich reiche Aussaat neuer und genialer Gedanken zubereitete und empfänglich machte.

Der Nominalismus also hat bereits die unnatürliche Verbindung von Theologie und Philosophie, wie sie im Mittelalter zum Schaden beider herrschend war, prinzipiell bekämpft und erfolgreich aufzulösen begonnen. Der philosophische und damit überhaupt der wissenschaftliche Geist gewann freie Bewegung und seine lang gehemmte Lebensmacht und Lebenslust rang sich nun machtvoll, genial und freudig zu einem Geistesfrühling empor, dessen überschwenglicher Reichtum und ungezügelte Naturkraft die Fülle und Tiefe seines inneren Lebens offenbarte und eine große und glänzende Zukunft verhieß. Nur in der reinen Luft der Freiheit kann schöpferisches Geistesleben entstehen und sich entwickeln. Um so wertvoller und beglückender wird dem Geiste seine Freiheit sein, wenn er sie den feindlichen Gewalten durch energische Selbstthat abgerungen hat, um so wirkungsvoller und nachhaltiger, wenn er sie zugleich als That seines religiösen Lebens erringt und sie dadurch mit dem Göttlichen und Ewigen in harmonische Verknüpfung bringt. Das Renaissancezeitalter ist nicht bloß als eine Wiedergeburt des religiösen Geistes zu verstehen, aber die religiöse Reformation ist das Herz der mannigfachen Geistesbestrebungen jener Tage. In dieser faßten sie sich einigend zusammen; von ihr nahmen sie Weihe und Kraft; unter ihr und mit ihr gestalteten sie die neue Welt des Geistes. Gerade die religiöse Reformation brach am tiefsten und wirksamsten die Geist und

Gewissen bindende Autorität der mittelalterlichen Kirche. Indem sie den religiösen Geist aus seiner Selbstentfremdung zu sich selbst zurückführte und in seiner eigenen Tiefe heimisch machte, lehnte sie jede hierarchische Bevormundung ab und gab der Wissenschaft Selbstvertrauen und Mut und Kraft, ein Gleiches zu thun. Und wie der wiedergeborene religiöse Geist in seiner religiösen Entfaltung einen ungeahnten Reichtum tiefsten göttlichen Lebens in sich fand, das im Zentrum der Persönlichkeit die verlorene Verbindung mit dem Gottesgeiste wiederherstellte und weihend und erhebend das ganze Leben des Menschen in Wissenschaft und Kunst, in der Familie wie im Staate heiligte, so that sich seinem Denken die ganze große Fülle seiner naturgemäßen Beziehungen zu Natur und Menschenleben auf, die er nun mit einem Male zum Gegenstand seiner Forschung und seiner Liebe, seiner denkenden Beherrschung und innerlichen Aneignung gemacht sah. Aber sein jugendliches Kraftgefühl schreckte vor dieser Riesenaufgabe nicht zurück; mit ungestümer Lust und überschäumender Phantasie suchte er gleich das ganze neu errungene Gebiet zu umfassen, ohne dabei von der notwendigen wissenschaftlichen Besonnenheit und methodischen Klarheit geleitet zu sein. Seine neu errungene Freiheit machte ihn übermütig, zu kühn und siegesgewiß und infolge dessen eroberte er wohl im Sturme eine ganze neue Welt, vermochte sie aber nicht zu seinem dauernden Besitz zu erheben. Das sollte erst in allmählicher, mühevoller und streng methodischer Arbeit geschehen.

Der neue Geist war allseitig ein reformierender. Er mußte es sein, weil die notwendigen Grundlagen für Wissenschaften gelegt werden mußten, die erst jetzt infolge seiner freien Bewegungsfähigkeit vor das Forum seines Bewußtseins als neue Probleme gestellt wurden. Aber seine innere Unruhe und sein schrankenloses Selbstgefühl ließ ihn die formalen wie sachlichen Schwierigkeiten bei der wissenschaftlichen Errichtung neuer Wissensgebiete leicht nehmen und seine durch die Wunder einer großen neuen Welt erregte Phantasie erhob ihn meist kühn zu Folgerungen und Resultaten, die den gelegten Grundprinzipien nicht entsprachen und oft im direkten Widerspruch zu ihnen standen. Das Alte, das man bekämpfte und abthun wollte, kehrte oft in naiver Weise als neues Wissen wieder. Die schöpferische Kraft seiner Geniali-

tät schaffte auf allen neuen Gebieten grundlegende Prinzipien oder gab wenigstens den richtigen Weg dazu an, aber sein Mangel an der nötigen Objektivität und Sachlichkeit führte zu einem Mangel an Methode, der für jene Zeit charakteristisch ist. Dazu war die alte Zeit noch zu mächtig und ihr Einfluß auf das Geistesleben noch zu wirksam, als daß sie nicht Denken und Wollen in einem unwillkürlichen Banne festgehalten hätte. So zeigt sich denn oft in den Geistesbestrebungen und in dem Leben der Renaissancezeit ein seltsamer Kontrast zwischen dem Wollen und der wirklichen Ausführung, ein Schwanken zwischen der freiheitlichen Tendenz des neuen Bewußtseins und der gehorsamen Beugung unter die gewohnte Autorität kirchlicher Anschauungen, — wie es z. B. auch bei Thomas Campanella ersichtlich ist. Ruhe und Frieden des Geistes sind für ein erfolgreiches und dauerndes Schaffen und Wirken in den Wissenschaften die ersten Bedingungen. Die Zeit aber von der Eroberung Konstantinopels bis zum westfälischen Frieden trug durchweg das Gepräge revolutionären Kampfes, den der neue Geist von einem schrankenlosen Gefühl seiner immanenten Freiheit und Stärke, seiner besseren Triebe und Zwecke beseelt gegen den noch immer mächtigen alten Geist zu bestehen hatte. Der Anfang der neuen Zeit bietet das Bild eines Gährens und Ringens, das groteske und bizarre Gestaltungen annimmt, aber nirgends eine bestimmte, einheitliche und wohlgeordnete Form zeigt. Mit Recht hat man in der Geschichte der Philosophie die Renaissancezeit die Sturm- und Drangperiode der neueren Philosophie genannt.

Die Männer, die das Geistesleben der Renaissancezeit beherrschen, tragen in allem den Charakter ihrer Zeit. Das Recht ihrer Individualität und persönlichen Selbständigkeit machten sie in heftiger und übertriebener Weise geltend. Ihr schrankenloses Freiheitsgefühl machte sie zu Helden und ev. zu Märtyrern, aber auch zu Abenteurern, deren Leben sich in Unruhe und Sonderbarkeiten gestaltete. Sie waren unruhige, unbeständige Charaktere, die nirgends Ruhe fanden, auf keinem Felde der Wissenschaft besonnen und eingehend zu arbeiten verstanden, schnell zum Ganzen und Allgemeinen eilten, wo das Einzelne und Besondere noch mangelhaft erkannt und erklärt war. Eine überreiche Phantasie war die vorherrschende Kraft ihrer Seele; sie ersetzte ihnen

meist den Mangel einer klaren, wissenschaftlichen Methode zur Erforschung und Erklärung der Natur, erhob aber ihren Geist zur begeisterten Anschauung der Welt und ihrer Unendlichkeit und erfüllte ihre Werke mit dem Zauber der Dichtkunst. Sie hielten sich für Propheten, rühmten sich seherischer Begabung, weissagten aus den Sternen und schätzten und übten die Magie. Ein hohes Selbstgefühl, das sie ausnahmslos beseelte, ließ jeden von ihnen an seinen besonderen Reformatorenberuf glauben, den man oft für eine Art von Größenwahn zu halten geneigt sein möchte. Unverhohlen sprechen sie das Bewußtsein ihrer Größe aus: So glaubt Paracalsus der gottgesandte Arzt für Deutschland zu sein und der größte, der bis jetzt auf der Welt erschienen. Seine Bücher seien mehr wert als alle, die seit viertausend Jahren geschrieben worden, so tief habe noch niemand die Natur untersucht. In dem Ehrentitel „Luther der Medizin", den man ihm beigelegt, findet er keine Schmeichelei. Luther könne ihm die Schuhriemen nicht lösen, er sei mehr denn ein Apostel. (Vgl. Sigwart, Kl. Schrift., I. Theophrastus Paracelsus, S. 40, 41). Giordano Bruno hält sich für größer als Aristoteles und alle anderen Philosophen. Nennt man jenen das Urbild der Weisen, so fragt er kühnlich: „Wenn ich aber dies Urbild wäre?" (Vgl. Carrière, D. philos. Weltansch. d. Reformationszeit, 1. Aufl., S. 382, 383). Und Campanella singt:

„Drei Übel zu bekämpfen, sie, die größten
Der Welt ward ich geboren: Tyrannei,
Sophistik, Heuchelei! — Mir winket Themis
Mit dreifach hoher holder Harmonie,
Sie zu besiegen. Macht, Verstand und Liebe,
Die Pfeiler aller Weisheit, sie sind einzig;
Heilmittel jenes dreifachen Betrugs,
Worunter jetzt die Menschheit knirscht und weint.

Die Plagen, Sünden und Unwürden, alle
wurzeln in schnöder Eigenliebe, diese wurzelt
Tief in Unwissenheit. — Unwissenheit,
Die Mutter aller, sie entwurzle Ich!"

(Rix. u. Sib. 6. Heft, S. 212)

Eine staunenerregende Vielseitigkeit tritt bei den meisten dieser selbstbewußten Geister zu Tage; sie wollten alles umfassen, sich nichts entgehen lassen, was die Zeit an neuen Ideen bewegte. Dieser lobenswerte Eifer an der Gestaltung des ganzen neuen Wissensgebietes und aller seiner Teile hatte aber den Nachteil, daß sie in keinem speziellen Gebiete eine tiefgehende und durchgreifende Forschung veranstalteten und mit den Mitteln der spekulierenden Phantasie arbeiteten, wo sie das erfahrungsmäßige Wissen im Stiche ließ. Deshalb sind die meisten Einzelheiten ihrer Bearbeitung der verschiedenen Wissenschaftsgebiete für die Folgezeit ohne Bedeutung geblieben und haben nur als Kennzeichen des charakteristischen Geistes jener Zeit einen gewissen Wert. Aber ihre unleugbare Genialität rang sich vielmal zu Gedanken empor, von denen sie selbst nicht den nötigen Gebrauch zu machen verstanden, die aber für eine spätere Zeit bedeutungsvoll geworden sind und uns oft als Fundament oder als Resultat einer genaueren und objektiveren Wissenschaft in der Geschichte wieder begegnen.

Vor allem waren es die Natur- und die natürlichen Lebensgebiete, denen der erwachte Geist der neuen Zeit seine Liebe und sein Streben nach Erkenntnis zuwandte. Neue Menschen mit neuen Trieben und Zwecken schuf er Menschen, die nicht mehr bloß in weltabgewandtem Denken und Fühlen für ein jenseitiges Dasein lebten und alle individuellen und nationalen Unterschiede in einem jenseitigen Einheitsideal aufheben wollten; sondern Menschen, denen der Zusammenhang mit der Natur der ewigen Ordnung der Welt gemäß und die eigenartige Ausprägung der individuellen Völkercharaktere als der Weg zu dem Ideal „des sittlichen Kosmos der Nationen" erschien. (Sträter, Briefe üb. ital. Phil., 5. Brief, in Zeitsch. „Der Gedanke", Bd. 5, Berlin 1864—65.) Das glühende, nach Thaten dürstende Leben des „Feuergeistes" der neuen Zeit empfand eine ähnliche dämonische Wirksamkeit in der umgebenden Natur und wie er göttliches Leben und unendliches Streben in sich fühlte, so fand er „die reale lebendige Unendlichkeit" Gottes in der Natur als seiner einzigen Wirklichkeit, seinem wahren und einzigen Leben, — wie Giordano Bruno frei und kühn in begeisterter Anschauung verkündete. (Vgl. Sträter, s. o., Bd. 6, 7. u. 8. Br.) Das Universum war das allumfassende und jedes Einzelne in

sich schaffende und erhaltende Leben Gottes. Dieses war in jedem Teile des Universums ganz und ursprünglich; im Menschen als dem Mikrokosmus individualisierte sich der Makrokosmus. Damit war die Idee der Einheit alles Lebens erkannt und schon Nikolaus Cusanus sprach den allgemeinen Grundsatz aus, daß überall alles in allem sei, schränkte aber diesen Gedanken durch den anderen Satz ein, daß alles in jedem nur in besonderer und beschränkter Weise sei. Diese beiden Grundsätze sind als philosophische Grundgedanken im ganzen Verlauf dieser Zeit herrschend gewesen, aber der letztere wurde immer stärker betont und gewann maßgebende Bedeutung auch für das erkenntnistheoretische Problem.

Dem genialen Denken und der phantasievollen Anschauung mußte, wenn die Wissenschaft ihre Objektivität bewahren sollte, eine gesunde empirische Einzelforschung zu Grunde gelegt und diese wieder nach einer klaren und einheitlichen Methode betrieben werden. Man konnte aber eine solche nicht zu finden hoffen, ohne zuerst den Grund dazu in die Untersuchung des Wesens der Erkenntnis gelegt zu haben. Das vorwiegende Streben der Renaissancezeit nach Naturerkenntnis hat die Untersuchungen hervorgerufen, welche eine neue Methodenlehre begründen sollten, und als Folge davon die erkenntnistheoretischen Probleme der ganzen neueren Philosophie. Man sah bald ein, daß weder die Aristotelische Logik, die Theorie des Beweises vom Allgemeinen aus, noch etwa die sog. Lullische Kunst, die noch ein Giordano Bruno eifrig verehrte, für eine sachgemäße Methode der Wissenschaften geeignet waren. Nun lag es der naturalistischen Richtung der Zeit nahe, zur Begründung einer sicheren Methode der Naturerkenntnis den sensualistischen Weg einzuschlagen, um so mehr, als den ganzen auf Naturerkenntnis gerichteten Bestrebungen der Zeit ein stark materialistischer Zug beigesellt war, der das geistige Leben in reale Abhängigkeit von dem leiblichen und sinnlichen bringen, ja mit diesem identisch zu machen suchte. Es war natürlich, daß diese naturalistische Richtung ein durch die Sinne geschöpftes, erfahrungsmäßiges Wissen verlangte und die Induktion als das richtige Mittel, eine geordnete Erfahrung zu erlangen, empfahl. Die Überzeugung daß das einzig wirkliche Leben Gottes das Leben der Natur sei, daß das Reale nur das Natürliche sei, mußte konsequent immer mehr den Glauben an ein Übernatürliches einschränken

und die philosophische Forschung allein an die Natur verweisen. Darin erblickte die sensualistische Naturphilosophie von Telesius bis Bacon die Reform der Philosophie, daß die Natur allein zum Gegenstande der philosophischen Forschung gemacht werden und demgemäß die sinnliche Erfahrung allein die Wahrheit verbürgen solle. Erfahrung und Induktion waren die Parole für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Natur geworden und alle philosophischen Richtungen dieser Zeit: Platoniker wie Peripatetiker, Theosophen wie Skeptiker, sahen sich in ihren naturwissenschaftlichen Bestrebungen an dieselben verwiesen. Es ist im Verlaufe der Renaissancephilosophie zu beobachten, daß die sensualistische Erkenntnismethode, das Streben, das Einzelne und Besondere zu begreifen, immer mehr das Interesse der Philosophen in Anspruch nahm und den Eifer erregte, dem Sensualismus die erkenntnistheoretische Grundlage zu geben, die auf ihm gegründete Methode der Induktion zu sichern, ihre thatsächliche Anwendung zu erweitern und die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit genau zu bestimmen. Diese kritische Prüfung und besonnene erkenntnismäßige Grundlegung der neuen Methode war nicht nur von dem skeptischen Geiste hervorgerufen, der in steigendem Maße um sich griff und in dem Skeptizismus der Franzosen Montaigne, Charron und Sanchez seinen vollendeten Ausdruck fand, sondern auch von einer rationalistischen Tendenz, wie sie die Platoniker vertraten, und einem mystischen Element in der damaligen Philosophie, wie es bei den Theosophen in eigentümlicher Ausprägung, bisweilen ekstatisch sich kundgiebt. Die Platoniker hielten an dem obersten Kriterium der Vernunft und an deren angeborenen Ideen fest und selbst die naturforschenden Theosophen, wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Johann Baptista von Helmont, Robert Fludd, betrachteten die richtige Naturerkenntnis als ein Produkt aus der niederen Erfahrung der Sinne und der höheren Erfahrung des Geistes, der von Gott erleuchtet das Wesen der Dinge durchschaut. Aber auch ihnen entspringt alle Erkenntnis von der Sinnesempfindung, — soweit wenigstens, als diese der notwendige äußere Anlaß zu der Thätigkeit der Vernunft ist, ihre immanenten Ideen aus sich zu entwickeln, — ja ihnen gebührt für die Entwickelung der neuen Methode das besondere Verdienst, daß sie Beobachtung und Versuch als die rechten Wege, ihre Durchführung frucht-

bar zu machen, bezeichneten. Ihre ungeregelte Art, ihre Vermischung der Erfahrung mit der Inspiration wurde von den Skeptikern abgeklärt und beseitigt. Montaigne spricht ihre sensualistische Grundanschauung deutlich und bestimmt in dem Satze aus: Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance (Essias II). Franz Sanchez stellt am klarsten und vorsichtigsten von allen Philosophen vor Bacon eine Methode der Naturerkenntnis auf: Versuch oder Beobachtung und Urteil der Vernunft. Letzteres soll die beobachteten Erscheinungen auslegen und zur Erkenntnis der Dinge gebrauchen. Aber nach dem übereinstimmenden Urteil der Skeptiker ist den Sinnen nicht völlig zu trauen, viele und schwere Bedenken finden sie gegen die Sicherheit der Sinneswahrnehmungen, und Sanchez erscheint auch seine Methode nicht ganz zweifellos zur Erforschung des wirklichen Wesens der Dinge. Telesius, der Anfänger der sensualistischen Betrachtungsweise der Natur und energische Bekämpfer der mittelalterlich-aristotelischen Physik, hält noch den Sinn für befähigt, uns die Dinge zu zeigen, wie sie sind und auch Bacon schreibt der sinnlichen Erkenntnis die alleinige und fast unfehlbare Sicherheit in der Erforschung der natürlichen Dinge zu, indem er ihre Ungenauigkeiten durch den Versuch korrigieren will. Die Zweifel der Skeptiker an diesem dogmatischen Sensualismus sind sehr beachtenswert; nach Montaigne, dem bedeutendsten von ihnen, lassen sich jene in folgende Hauptgedanken zusammenfassen: Sicheres Wissen giebt es in den Wissenschaften nicht; überall kann nur von einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit die Rede sein; die Sinne bieten uns nicht die volle Wahrheit der Dinge, denn diese können nicht mit ihrer eigenen Kraft in uns eingehen; die Sinne geben uns nur die Erscheinungen derselben. Die Vernunft ist noch viel trügerischer als der Sinn, da sie voll Leidenschaft und Lüge ist und selbstherrlich die Natur bemeistern will: La peste de l'homme c'est l'opinion de savoir (Essias II). Alle Erkenntnis ist durch unsere Subjektivität bestimmt. Deshalb sollen wir in unseren Ansprüchen an die Wahrheit menschlicher Wissenschaft uns weise beschränken, demütig sein im Bewußtsein unserer Schwäche, uns im Sinne Raymunds von Sabunde dem Willen Gottes und der Macht unserer Mutter Natur unterwerfen und ihnen unser Leben anvertrauen. So kämpft Montaigne gegen die dogmatische Philo-

sophie. Nur die Offenbarung ist ihm das unwankend Gewisse. Doch auch an diese wagte sich sein Zeitgenosse und Freund Charron bereits mit seinen Zweifeln. Der gewaltigen Aufregung der Geister und ihren im Vertrauen auf ihre Genialität und Kühnheit überschwänglichen Hoffnungen in der ersten Zeit ist in diesem Skeptizismus ein Zustand von Resignation und Demut im Bewußtsein der Schwäche der menschlichen Natur gewichen: man soll sich mäßigen in seinen Ansprüchen an die Wahrheit der Sinne wie der Vernunft; in der Wissenschaft und im Leben Sicherheit und Halt in der möglichsten Übereinstimmung mit Gott und Natur suchen. Der zweifellosen Gültigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen für die Erforschung des Wesens der Dinge haben die französischen Skeptiker ein wohlerwogenes Mißtrauen entgegengesetzt, aber ihre Zweifel darüber sind dem ganzen Charakter ihrer auf praktische Lebensweisheit gerichteten Philosophie entsprechend allgemeinerer Art; Zweifel mehr des von ihnen gerühmten „gesunden Menschenverstandes" als der philosophischen Vernunft, mehr des antiken Skeptizismus als des kritischen Geistes der neuen Zeit. Der einzige Philosoph jener Zeit, der trotz seiner Wertschätzung der sinnlichen Erkenntnisweise mit genialem Scharfblick den unüberwindlichen Mangel jeder sinnlichen Wahrnehmung erkannt hat, indem diese uns nicht über das Ansich der Dinge belehre, sondern nur darüber, wie wir von ihnen affiziert werden, ist — Thomas Campanella.

Doch dieser zum Sensualismus des Erkennens drängenden Gedankenrichtung der Zeit hielt sich eine andere zur Seite, welche an dem Übernatürlichen neben dem Natürlichen festhielt, eine Verbindung des Menschen mit dem Übernatürlichen durch die Vernunft herstellte, die Gott selbst sogar schauen sollte und deshalb nach theosophischer Ansicht um so mehr geeignet schien, die Ideen der Dinge in sich zu finden und das Innere der Dinge zu durchschauen. Diese Richtung hielt fest an der Lehre von den angeborenen Begriffen und an der Methode des Absteigens vom Allgemeinen zum Besonderen. Als Vertreter dieses Standpunktes gelten die Platoniker, aber auch Aristoteliker, wie Cäsalpin, Zabarella und Nizolius, nahmen letztere Methode neben der entgegengesetzten des Aufsteigens vom Besonderem um Allgemeinen an. Aber das absteigende Verfahren soll, wie Bacon in ähnlicher Weise wie

Zabarella meint, doch nur als das Verfahren der praktischen Wissenschaften gelten und auch in diesen nur als Mittel neben dem aufsteigenden, um von den allgemeinen Grundsätzen aus, von denen zu den Werken, zu ihrer Anwendung im einzelnen fortgeschritten werden soll, neue Bestätigungen für die Induktion zu gewinnen. Die eine Methode drängte sich in die andere hinein, modifizierte sie und hinderte ihre reine Ausbildung und Anwendung. Die Aristoteliker behaupteten, daß mit dem Besonderen zugleich das Allgemeine erkannt werde, und noch Bacon erhob die Besonderheiten, von welchen die Induktion ausgehen muß, ohne weiteres zu Allgemeinheiten: in einem Individuum erkennt man alle Individuen derselben Art und besondere Sinneswahrnehmungen lassen uns unmittelbar die allgemeinen Naturformen: das Warme und das Kalte, das Dichte und das Dünne, erkennen.

In allem diesen macht ein Dualismus in dem erkenntnistheoretischen Denken jener Zeit sich bemerkbar, dessen Grund wohl in der noch nicht geklärten Ansicht von der Stellung des Menschen in und zu der Natur, seiner größeren oder geringeren Selbständigkeit oder Abhängigkeit von ihr zu suchen ist. Je mehr man erstere betonte, mußte dem Sensualismus der Boden entzogen, die Möglichkeit anerkannt werden, daß der Mensch auf anderem Wege als durch seine sinnliche Empfindung zur Erkenntnis gelange, und demgemäß der Schwerpunkt des Erkennens in das denkende Subjekt gelegt werden. Ein lebhaftes Gefühl für die Würde und Hoheit des Menschen hatte zumal den Anfang des Zeitalters der Renaissance beherrscht: man sah in dem Menschen das Ebenbild Gottes und Pico von Mirandula schilderte in begeisterten Worten und reichen Farben die wunderbare Erhabenheit des menschlichen Geschlechts. Aber man bemerkt mit dem zunehmenden Interesse für die empirische Naturerkenntnis ein Abnehmen dieser Gedanken und es kann nicht Wunder nehmen, wenn am Abschluß der Renaissancephilosophie der Skeptizismus jener Franzosen dem resignierten Gefühl menschlicher Schwäche und der dringenden Mahnung Ausdruck gab, sich in seinen Ansprüchen an die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes weise und demütig zu beschränken. Wenn auch erst Descartes mit völliger philosophischer Klarheit und Tiefe diesem am Wissen verzweifelnden Resultat des Skeptizismus in seinem bekannten: „cogito, ergo

sum", das Prinzip des Selbstbewußtseins als absolut sicheres Fundament für alles weitere Erkennen entgegenstellte, so darf doch nicht vergessen werden, daß schon vor ihm Thomas Campanella jenes Prinzip in einer für seine Zeit einzigartigen Weise zum bestimmenden Schwerpunkt seiner Philosophie gemacht hat. Dies ist um so auffallender, weil bei ihm auch die sensualistische Erkenntnisweise scharf und ausführlich entwickelt ist, ohne jedoch mit der rationalistischen zu einem durchaus einheitlichen Ganzen verbunden zu sein, so daß ein erkenntnistheoretischer Dualismus deutlich zu Tage tritt.

Campanella ist der einzige Philosoph seiner Zeit, der in seinem Hauptwerk: Universalis philosophiae sive metaphisicarum rerum iuxta propria dogmata partes III (Paris 1638),*) das nach ihm die Bibel der Philosophen, die Wissenschaft der Wissenschaften, die Kunst aller göttlichen und menschlichen Dinge genannt werden kann, ein Total-System der Philosophie entworfen und diesem eine ausführliche Erkenntnislehre als Grundlage dazu vorangestellt hat. Alles, was die Renaissancephilosophie an noch so verschiedenartigem erkenntnistheoretischen Material gewonnen hatte, ist hier umfassend und zusammenhängend behandelt. Doch sind die verschiedenen Bestandteile nur lose und oberflächlich mit einander verbunden, so daß sie leicht von einander getrennt und jeder für sich betrachtet werden kann.

*) Andere wichtige Werke Campanellas, die für diese Abhandlung Verwertung gefunden haben, sind: De sensu rerum et magia (Frankf. 1620; 2. Aufl. Paris 1636). — Realis philosophiae epilogistcae partes IV, hoc est de rerum natura, hominum morbis, politica et oeconomica, cum et adnotationibus physiologicis (Frankf. 1623). Besonders die Physiologica sind vielfach für vorliegenden Zweck heranzuziehen. — Prodromus philosophiae instaurandae, id est dissertationis de natura rerum compendium secundum vera principia, ex scriptis Thomae Campanellae praemissum (Padua 1611) (Frankf. 1617).

Hauptteil.

A. Grundlegender Teil: Die erkenntnistheoretischen Zweifel Campanellas und ihre Beantwortungen.

I. Die erkenntnistheoretischen Zweifel.

„Wer philosophieren will, muß zuerst an allem zweifeln". (Sigwart, Kl. Schrift., I, Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht, S. 86, aus: De tripl. min. p. 8). Dieser Satz Giordano Brunos entsprach dem Geiste der Renaissancephilosophie, die von dem Bewußtsein der Notwendigkeit einer gründlichen Reform aller Wissenschaften getragen ganz von vorn anfangen und deshalb in den dem Aufbau ihrer Philosophie vorangestellten Zweifeln ihre Voraussetzungslosigkeit zur Geltung bringen wollte. Aber man ging dabei wenig kritisch zu Werke, begnügte sich meist mit einer allgemein begründeten Ablehnung der bisherigen dogmatischen „Idole", wie Bacon die Theorien der vorhergehenden, besonders der antiken Philosophie nannte, und stellte dann willkürlich neue philosophische Grundprinzipien auf, die einem kritischen Zweifel ebensowenig standhalten konnten als die früheren. Campanella ragt auch in der Aufstellung seiner erkenntnistheoretischen Zweifel an philosophischer Tiefe und umfassender Behandlung vor den zeitgenössischen Philosophen hervor: der kritische Zweifel macht sich schärfer und ausgedehnter geltend. Zwar ist die einfache Systematik und der besonnene Fortschritt der Zweifel Descartes, die dieser im ersten Buche seiner

Meditationen aufstellt, bei Campanella nicht vorhanden, denn die Anordnung seiner Zweifel ist wenig systematisch, Weitschweifigkeit und mannigfache Wiederholungen, daneben vielerlei sonderbare Ansichten, die besonders aus seiner geringen empirischen Sachkenntnis entspringen, wirken störend und trüben den Eindruck des Ganzen. Aber trotz aller dieser Mängel erkennt man leicht, daß das kritische Problem der philosophischen Erkenntnislehre erkannt und alle Elemente desselben festgestellt und geprüft sind.*)

Erster Zweifel. Sapiens est, cui res sapiunt, prout sunt (Met. I, 1 art. 1). Dieser auf den heiligen Bernhard zurückgeführte Ausspruch ist dem Campanella der für das richtige Erkennen der Außenwelt maßgebende Grundsatz, an dem unsere thatsächliche Erkenntnisfähigkeit gemessen und beurteilt wird. Da fällt zunächst auf, daß wir in unserem Erkennen der Außenwelt auf einen ganz kleinen Teil derselben beschränkt sind: weder Gott noch die Engel noch die göttlichen Wesen, noch alles, was außerhalb unserer Welt existiert und was der Sinneswahrnehmung nicht zugänglich ist, kann Gegenstand unseres Erkennens ein; von der Erde selbst kennen wir nur einen kleinen Teil, nämlich den, auf welchen wir leben. Die ganze Erde ist aber mit dem Himmel verglichen nur ein unteilbarer Punkt und da niemand das Innere und das Äußere derselben kennt, so ist unser Wissen an Inhalt und Umfang noch geringer als ein unteilbarer Punkt, daher im Grunde kein Wissen. Die Zukunft ist uns unbekannt, ebenso ist uns die Vergangenheit kaum durch die Erzählung anderer bekannt. Wir gleichen dem Wurm im Bauche des Menschen, der weder den ganzen Menschen kennt, noch seinen Wohnort, noch sich selbst. — Aber auch die Dinge, welche unseren Augen und Sinnen ausgesetzt sind, sind uns in Bezug auf ihre Wesen-

*) Wir verhalten uns bei der Darstellung der Zweifel Campanellas in der Weise, daß wir die jedesmal wichtigsten Gedanken mit möglichster Wahrung des Originals aus der verwirrenden Fülle des bei Campanella gebotenen Materials herausheben, bloß referierend, da er die zur Kritik herausfordernde Überspannung vieler seiner Zweifel in den Beantwortungen derselben selbst giebt. Kritik und Würdigung seiner positiven Erkenntnislehre mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die weitere Entwickelung der Philosophie sucht der zweite Abschnitt des Hauptteils (B. Aufbauender Teil.) zu geben.

heit, Lage, Größe und Beziehung unbekannt. Die Sonne erscheint uns einen Fuß breit im Durchmesser und dennoch sagt man, sie sei größer als die Erde; was und wie beschaffen die Sonne ist, hat noch niemand definiert, und ob sie im Zentrum feststehe oder sich im Kreise bewege, darüber streiten sich die Ptolemäer und Copernikaner. Von den sichtbaren Dingen nehmen wir nur die Oberfläche wahr; das Innere bleibt uns unbekannt. Deshalb erkennen wir eine Sache niemals ganz, sondern nur einen kleinen äußeren Teil von ihr. Man kann den Teil nicht verstehen ohne das Ganze, da ja das Ganze nicht dem Teile ähnlich ist, und durch ein Anderes etwas wissen ist eben ein Wissen von einem Anderen, nicht von jenem. Wenn wir daher Gott durch seine Wirkungen erkennen, so ist das kein Wissen von Gott, denn wir erkennen Gott nur durch etwas Anderes, wie man ein Ziel durch einen Pfeil berührt. Unsere Sinneswahrnehmungen sind nur Accidenzien der Dinge: Farbe, Geschmack, Bewegung, Oberfläche, Geruch, berührbare Qualitäten; die Substanz eines Dinges erkennen wir niemals durch die Accidenzien. Ein Ding aber, das nicht durch den Sinn empfunden wird, wird auch nicht durch den Verstand erkannt. Denn nichts ist im Verstande, das nicht früher im Sinn gewesen ist;*) ein Blinder vermag nicht über Farbe zu urteilen. Deshalb giebt es nur ein mäßiges, teilweises und geringwertiges Wissen, das nicht bis in das Innere der Dinge vordringt. Aber selbst wenn letzteres der Fall wäre, so würden wir die Dinge doch nicht erkennen, wie sie sind (prout sunt), sondern nur wie wir von ihnen affiziert werden (prout ab illis afficimur Met. I, 1 art. 1). Dieses Affiziertwerden von den Dingen findet bei dem einen auf diese Weise, bei dem anderen auf jene Weise statt; daher wird unsere Erkenntnis immer nur subjektiv, nicht dem wirklichen Sein der Dinge gemäß sein. Auch wird die Wirkung nicht erkannt, wenn die Ursache unbekannt ist, und die Ursache bleibt unbekannt, wenn man die Wirkung nicht weiß. In dem Verfolg der Ursachen muß man ins Un-

*) Nihil enim est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu (Met. I, 1 art. 1). Vgl. auch De sensu rerum et magia, Lib. II, Cap. XXII: Ipseque Aristoteles fatetur, nil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Zu diesem typischen Spruche des Sensualismus machte bekanntlich Leibniz den richtigen Zusatz: nisi intellectus ipse.

endliche fortgehen, denn kein Ding ist erkannt, wenn man nicht alle seine vorhergehenden Ursachen kennt. Das Unendliche aber ist für unseren begrenzten Verstand kein Objekt des Wissens.

Zweiter Zweifel. Das Unendliche und das beständig Wechselnde ist nicht erkennbar. Um zu wissen, was der Mensch ist, müssen wir alle Menschen kennen, — was unmöglich ist. Um das Allgemeine zu erkennen, muß man alles Einzelne kennen, denn das Allgemeine ist nur in den Individuen. Das Einzelne aber als ein unendlich Vieles kann nicht erkannt werden, daher auch das Allgemeine nicht. Außerdem ist das Individuelle in fortwährendem Vergehen und Entstehen, aber ein Wissen giebt es nur von Dingen, die beständig und ewig sind. Das Allgemeine ist ein Gedanke und kann daher nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein die sich die Erkenntnis des Realen zum Ziel gesetzt hat. Deswegen giebt uns die Platonische Idee, ein Allgemeines, kein Wissen. Denn sie ist uns unbekannter, als dieser Petrus und diese Rose, da die Sinne sie nicht erreichen. von denen wir das Wissen schöpfen. Die Idee ist unkörperlich und von einer anderen Substanz als der körperliche Petrus: wir aber fragen, was der körperliche Petrus ist. Die Idee als einer andern Ordnung der Dinge angehörig ist schlechthin unerkennbar: Das Bekannte aber durch das Unbekannte erkennen wollen, ist Thorheit. Auch das Allgemeine des Aristoteles genügt nicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Denn dieses Aristotelische Allgemeine ist die Zusammenfassung aller ähnlichen Merkmale des Besonderen; der Mensch aber ist eine bestimmte Wesenheit, die bei allen Menschen dieselbe ist, und zur Erkenntnis dieser gehört die Kenntnis aller dem menschlichen Wesen eigentümlichen Besonderheiten. Gott wäre nicht allwissend, wenn er nicht alle Besonderheiten aller Dinge kännte. Das Allgemeine des Aristoteles läßt aber nur die Ähnlichkeit eines Dinges mit anderen Dingen, nicht seine Wesenheit erkennen, deren Erkenntnis allein wahres Wissen giebt.

Dritter Zweifel. Alles Wissen geht vom Sinne aus und vermittelt sich durch ihn. Dieser aber erkennt nicht das Wesen der Dinge; daher entsteht auch kein wahres Wissen, keine Weisheit. Die Weisheit leitet ihren Namen vom Geschmacke (sapientia sapor) ab, der uns die Dinge weist, wie sie sind, indem er nicht nur die äußere und mächtige, sondern auch die innere und geheime Natur der Dinge empfindet. Aber

auch der Geschmack giebt kein wahres Wissen, denn oft hält er etwas Süßes für bitter und etwas Bitteres für süß. Was dem einen süß und lieblich schmeckt, ist dem andern unangenehm und widerlich; die Knaben lieben die Süßigkeiten, die Greise mehr die sauren Speisen. Was den Gesunden schmeckt, schmeckt den Kranken nicht, und in den verschiedenen Lebensaltern wechselt der Geschmack. Wenn also der Geschmack, der uns die inneren Kräfte der Dinge kundthut, daß er sogar der Weisheit ihren Namen giebt, so verschieden ist, wie sollen wir ihm glauben? Ebenso täuscht uns der Geruch: Der Geruch der Lilie ist schön, ihr Geschmack schlecht, der Geruch der Wanze ist uns widerlich, der der Rose aber angenehm; und dennoch ist die Wanze unserer Natur näher als die Rose, denn jene ist ein Tier wie wir, nicht aber diese. Ebenso wenig Gewißheit giebt der Tastsinn. Die Hand des Arztes erscheint dem Fieberkranken kalt, dem Gesunden warm, und von zwei Gesunden erscheint sie dem einen warm, dem andern kalt. Wem soll man glauben? Nach Temperament und Alter ist die Empfindung der Wärme und der Kälte und aller berührbaren Qualitäten verschieden, und alle organischen Wesen fühlen anders. Beim Gehör- und Gesichtssinn findet man dieselbe Unsicherheit und Verschiedenheit in der sinnlichen Empfindung und demnach in der intellektuellen Erkenntnis der Außendinge. Die Empfindungen und Wahrnehmungen aller Sinne geben nirgends bei allen empfindenden Wesen und allen empfindbaren Dingen Einheitlichkeit und Übereinstimmung, und viele Dinge und die Eigenschaften vieler Dinge werden von den Sinnen überhaupt nicht empfunden. Deshalb ist ein objektives Wissen unmöglich. Jeder schafft sich je nach der Affektion seiner Sinne seine eigene Philosophie; und es giebt vielleicht überhaupt keine allgemeingültige und wahre Philosophie, da niemand eine Sache empfindet, wie sie ist, sondern wie er von ihr leidet. Nach dem verschiedenen Leiden ist auch das Urteil über den empfundenen Gegenstand bei jedem verschieden. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß entweder die Dinge nicht so sind, wie sie sich uns in ihrer Wirkung offenbaren, oder wir sie nicht erkennen und infolge fortwährender Veränderung nicht sind, was wir zu sein scheinen.

Vierter Zweifel. Wenn gemäß der Sinnesempfindung philosophiert werden muß, und unser Sinn so unsicher ist, daß aus seinen

Empfindungen und Wahrnehmungen keine wahre Philosophie entstehen kann, so ist es vielleicht richtiger, den Sinnen der Tiere gemäß zu philosophieren, da ihre Sinne die unsrigen durch die Vielheit der ihnen zugänglichen Objekte wie durch Scharfsinn übertreffen. Für thöricht hält deshalb Campanella den Ausspruch des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Politik und Kriegskunst, Rechtspflege und Religion giebt es nach ihm unter den Tieren, wie aus dem Beispiel der Bienen und Ameisen hervorgehe, und die Tiere seien in vielen Dingen die Lehrmeister der Menschen gewesen, weswegen sie auch von ihnen verehrt worden seien. Selbst eine prophetische Begabung sei den Tieren eigen, wie geschichtliche Beispiele und Erfahrungen bestätigen könnten.

Fünfter Zweifel. Aber auch die geschärften Sinne der Tiere nehmen keineswegs die Dinge noch ihr Wesen in sich auf, sondern nur die Abbilder (simulacra, imagines) derselben, und diese specifische Eigentümlichkeit der menschlichen und tierischen Sinne läßt alles Philosophieren vergeblich erscheinen. Das Auge nimmt nicht den Stein in sich auf, sondern nur das gefärbte Bild des Steines, auch nicht die Farbe desselben — denn diese bleibt am Stein zurück, — sondern das von der Farbe des Steines getränkte und vom Stein in das Auge zurückspringende Licht. Ebenso ist es mit den übrigen Dingen, die wir sehen. „Ergo non sapiunt nobis ipsae res“ (Met. I, 1 art. 5). Geruch und Gehör nehmen nur den Ton und die Zartheit eines Dinges wahr, welche das Ding unrichtig durch ein Zeichen darstellen, wie einer, der am Rauche ein Feuer erkennt, aber die Wesenheit des brennenden Dinges nicht weiß. Die Berührung (tactus) ferner nimmt nur unwesentliche äußere Erscheinungsweisen der Dinge wahr, und fast immer ist diese Empfindung bei den einzelnen Sinnen verschieden, ja entgegengesetzt und muß daher objektiv falsch sein. Der Geschmack zwar merkt die inneren Kräfte eines Dinges, aber nicht seine Wesenheit, denn sonst würde z. B. die Süßigkeit das Wesen des Honigs sein. So gilt für die Thätigkeit aller Sinne das obige Citat: non sapiunt nobis ipsae res, denn immer nur bieten jene uns nicht die Dinge selbst, sondern nur deren unwesentliche Bilder (imagines accidentales), die für die Erkenntnis des Wesens der Dinge d. h. für die Philosophie ohne Nutzen sind.

Sechster Zweifel. Selbst diese Abbilder der Dinge, die unsere Sinne von außen in sich aufnehmen, gelangen nicht rein und vollständig in unser Inneres, sondern werden vor ihrem Eintritt in die empfindende Seele durch das aufnehmende Sinnesorgan und das sie vermittelnde äußere Medium verwandelt und verfälscht. Die durch das Medium der Luft in das Auge übertragene Farbe des Steins wird von der Farbe der Luft verändert und ebenso verunstalten und verwandeln die Häute und Flüssigkeiten des Auges die ursprüngliche Farbe des sichtbaren Gegenstandes. In ähnlicher Weise werden die die Luft durchdringenden Gerüche und Töne durch diese und durch die Sinnesorgane verändert und abgeschwächt. „Ergo non sapimus prout sunt“ (Met. I, 1 art. 6). Auch die berührbaren Qualitäten sind einer Alteration von seiten unseres Fleisches, des Mediums der Luft und anderer äußerer Zufälligkeiten unterworfen, so daß sie sich uns nicht in ihrer reinen Wesenheit darbieten können. Gott und die Engel werden von uns nicht durch eigene Bilder von ihnen wahrgenommen, sondern durch Wirkungen, und die himmlischen Körper und die Sterne sind wegen ihrer großen Entfernung von uns in ihrem eigenen Wesen nicht wahrnehmbar und ihre Bilder erhalten durch die dichte Luftschicht, die uns im Gegensatz zu der reinen Himmelsluft umgiebt, eine ihre Wesenheit entstellende Veränderung. Zwar ist die Lehre der Platoniker und des Augustinus richtig, daß alle unsere Wahrnehmungen die Abbilder anderer wirklicher Dinge seien, die in der Welt der Engel und in Gott existieren, aber wir sind einem Wissen derselben so entrückt, daß wir Leuten gleichen, die in einer Erdhöhle sich aufhaltend nur die Schatten der Vorübergehenden erblicken.

Siebenter Zweifel. Die Dinge und ihre Abbilder sind in ihrem Wesen unerkennbar, denn sie sind in fortwährendem Wandel und Flusse und sind nicht immer dieselben, sondern immer andere. Will man irgend etwas durch den Sinn oder durch den Verstand erkennen, so ist es, ehe man dazu kommt, verändert und ein Anderes geworden, wie der Fluß, und ehe man sagt, Peter ist weiß, ist jener Peter schon in ein Anderes verwandelt. Deshalb vergleicht Origines den Menschen mit einem Schlauche, in den fortwährend anderes Wasser ein und ausströmt, und Heraklit kommt zu dem Schlusse, daß es von keiner

Sache ein Wissen gebe, weil sie, ehe sie ein Wissen werden könne, schon verändert sei.

Achter Zweifel. Ständen aber auch die Dinge in unbeweglicher Ruhe, so würde aus dem Grunde ein Wissen unmöglich sein, weil wir uns in beständiger Bewegung befinden und unser Geist immer ein anderer ist. Unsere Sinnesorgane verändern sich durch eine Veränderung ihrer Teile, und der empfindende Geist dünstet unaufhörlich aus und wird beständig aus dem Blute erneuert. Immer ein anderer dem vorhergehenden ähnlicher Geist folgt auf einander, bevor der frühere dem folgenden sein Wissen mitteilen kann. Daher sind wir dieselben nur durch Succession, wie eine Bürgerschaft nur so durch Succession dieselbe bleibt, weil die folgende Generation die ererbten Sitten und Gesetze der früheren bewahrt. Wenn ich sage, Peter ist weiß, so bin ich, bevor ich diesen Satz vollendet habe, schon ein anderer geworden und auch Peter ist bereits ein anderer, wie wir oben sagten. Wir wissen also nicht, ob wir wahrhaft wissen oder ob wir uns im träumenden oder wachenden Zustande befinden, und ob das, was wir Wissen nennen, Wissen ist. Wir sind vielleicht Wahnsinnige.

Neunter Zweifel. Wir empfinden keine Sache, von der wir nicht leiden und verändert werden. Ich empfinde die Wärme, wenn ich warm werde, den Ton, wenn er mein Ohr erschüttert, die Farbe, wenn sie meine Pupille färbt und so entsteht jede Empfindung durch Assimilation. Denn durch Assimilation macht das Wirkende sich das Leidende ähnlich, nicht nur, wie Aristoteles meint, zu dessen Vervollkommnung, sondern auch zu dessen Vernichtung, wie denn zu große Wärme den Körper zerstört. Die Empfindung ist ein Leiden (Sensus est passio. Met. I, 1 art. 9). Wenn wir etwas empfinden, werden wir uns selbst entfremdet und in jenes Andere verwandelt; daher wissen wir, wenn wir uns selbst entfremdet ein Anderes werden. Dies aber ist Wahnsinn, denn der Mensch ist wahnsinnig, wenn er in ein Anderes verwandelt wird. Wissen ist also Selbstentfremdung und Verlust des eigenen Seins, auch wenn wir wie die Heiligen in der Ekstase ein besseres Sein gewinnen. Je feiner unser Geist ist, desto mehr leiden und empfinden und wissen wir, desto mehr wird auch unser Sein zerstört. Mutige und starke Männer sind weniger weise, da sie

weniger leidensfähig sind. Die Weisen unterliegen wegen ihrer Leidensfähigkeit zum Wissen dem Unglück, dem Wahnsinn, der Krankheit, der Armut, dem gewaltsamen Tode, den Verfolgungen der Fürsten, wie aus dem Leben der Philosophen und Propheten hervorgeht. Daher scheint die Weisheit Thorheit und Strafe zu sein. Sie hat Knechtschaft und Betrübnis des Geistes zur Folge, da die leidensfähigen und daher schwachen Wesen von den starken und gesunden besiegt und beherrscht werden.

Zehnter Zweifel. Unsere Weisheit ist Thorheit, denn unsere Seele weiß von ihrem Wesen nichts; sie fragt nach sich selbst und findet sich nicht, wie jener Narr, der den Esel suchte, auf dem er ritt. Die Philosophen widersprechen sich in ihren Ansichten über das Wesen der Seele. Aristoteles erklärt die Seele für eine Form des Körpers und im Widerspruch dazu hält er doch einen Teil derselben nicht für eine Form und trennt so die Seele in eine thätige und leidende, sterbliche und unsterbliche. Nach Plato ist die Seele eine sich selbst bewegende Zahl, von Gott gekommen, unsterblich, von einem Körper in den andern übergehend; auch die tierische Seele ist unsterblich. Nach Demokrit besteht die Seele aus kugelrunden Atomen und fühllosen Körperteilchen; Empedokles hält sie für Feuer; Aristoxenus für eine Harmonie der Elemente; die Pytagoreer für einen Ausfluß des Äthers; die Stoiker für einen Teil des göttlichen Hauches; Hippokrates für natürliche Wärme; Telesius für einen warmen, zarten, empfindenden, körperlichen Geist. So streiten sich die Seelen der Philosophen über ihre eigene Wesenheit, wie über eine ganz fremde Sache. Wer aber sich selbst nicht kennt, wie soll der Anderes Wissen? Die Seele lebt und wirkt im Körper, sie verrichtet mannigfache Thätigkeiten darin, ohne sich und ihr Werk zu sehen; sie blickt durch die Fenster der Augen und fragt Andere, was sie sei, warum sie im Körper lebe, wer sie in denselben gebracht habe, wie ein Trunkener beim Erwachen von seinem Rausche über sich nachfragt und über das, was er in seiner Trunkenheit gethan hat und wie er in ein fremdes Zimmer gelangt ist.

Elfter Zweifel. Daß unser Wissen Thorheit ist, zeigen aufs deutlichste manche einander widerstreitenden Meinungen der Philosophen über Dinge, die keinem Zweifel unterliegen sollten. Aristoteles hält die

Sonne nicht für warm und leuchtend; Heraklit glaubt, alles sei in Bewegung und es gebe nichts Unbewegliches, Zeno dagegen, nichts sei in Bewegung und es gebe nichts Bewegliches. Parmenides glaubt, alles sei eins; Demokrit dagegen, kein Wesen sei eins, sondern eine Zusammenstellung von Atomen. Epikur meint, nur das existiere, was wir durch die Sinne wahrnehmen; Plato dagegen, die sichtbaren Dinge seien nicht, sondern andere, nur dem Denken zugängliche Wesen seien wirklich. Pythagoras sagt, er erinnere sich nicht an eine Präexistenz; der Dichter Ennius erinnert sich, er sei Homer gewesen. Anaxagoras erklärt den Schnee für schwarz, Telesius für warm. Wenn alles dies Weisheit ist, welche Tollheit soll dann nicht für Weisheit gelten? Wenn vielen Völkern solche Thorheiten nicht als solche erscheinen, so weist das um so mehr auf die Thorheit menschlicher Weisheit hin.

Zwölfter Zweifel. Über die metaphysischen Prinzipien herrscht bei den Philosophen große Meinungsverschiedenheit. Die einen setzen als Prinzipien mit Pytagoras das Eine und das Viele, die andern mit Aristoteles Potenzialität und Aktualität, die dritten mit den Platonikern das Unendliche und das Endliche, wieder andere leugnen die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt. Wir stellen das Sein und das Nicht-Sein als metaphysische Prinzipien auf: aber das Nicht-Sein ist nicht und kann also auch kein Prinzip sein, und das Sein ist auch nicht, denn wir empfinden nicht dasjenige, was auf uns nicht wirkt und was nicht wirkt, existiert nicht. Die Behauptung, daß allgemeine Prinzipien existieren, erscheint hinfällig, da die Gegenstände der Sinne, wie Wärme und Kälte, Süßes und Bitteres, Weißes und Schwarzes, Wohllaut und Mißklang, nicht wirklich sind. Denn wie können dieselben wirklich sein, da sie so verschieden erscheinen, dem einen warm, dem andern kalt, dem einen süß, dem andern bitter u. s. w.? Deshalb existieren sie in der Natur nicht, sondern sind nur Erscheinungen, also nicht sensible Wesen (entia), denn ein Sein ist wahr, was aber nicht wahr ist, ist auch kein Sein. Dieselbe Speise wirkt in mir einen süßen, in dir einen bitteren Geschmack: daher existiert entweder das Wirkende nicht oder zwei Gegensätze sind zugleich, folglich *ist* eine und dieselbe Sache und *ist* zugleich *nicht*. Die wirkenden Dinge bringen eine ihnen ähnliche Veränderung in unserem Empfindungsvermögen hervor: wenn nun das-

selbe Ding sich uns als süß und als bitter kundgiebt, so ist es süß und bitter, denn sonst würde es nicht diese doppelte Veränderung in uns hervorbringen. Daher ist nicht, was ist und ist, was nicht ist. Wahrheit und Falschheit, Bejahen und Verneinen ist dasselbe. Es giebt kein Wissen.

Die Prinzipien der Wissenschaften werden nicht bewiesen, sondern nur angenommen. Am deutlichsten ist das in der Naturphilosophie ersichtlich. Denn woher käme sonst die Unsicherheit und Vielheit der in dieser vorhandenen Ansichten, die so zahlreich sind, wie die Häupter der philosophischen Schulen? Aristoteles setzt zwei thätige Prinzipien und ein leidendes und vier Elemente; Empedokles zwei erste und zwei zweite Elemente und zwei thätige Ursachen: Liebe und Haß. Thales macht das Wasser zum Prinzip der Dinge, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, Demokrit das Leere und die körperlichen Atome. Plato Gott, die Ideen, die Materie und vier Elemente. Telesius setzt Wärme und Kälte, und Materie als einfache Prinzipien und zwei Elemente: Himmel und Erde; Campanella Materie und Raum als passive, Kälte und Wärme als aktive Prinzipien und zwei Elemente Sonne und Erde; aber in der Metaphysik setzt er als Prinzipien: Macht, Weisheit und Liebe. — Nicht minder schwankend und verschieden sind die Ansichten über das Gute und Böse. Die Prinzipien der Moral, welche verlangen, daß man das Gute zu befolgen und das Böse zu vermeiden habe, sind so unsicher, wie nichts Anderes, daher das unaufhörliche Schwanken in der Politik und den Gesetzen. Die einen sehen das höchste Gut in der körperlichen Lust, wie die Epikureer, und das höchste Übel in dem Schmerz; die andern in Ruhm, Ehre und Herrschaft, wie einst der römische Staat; die Stoiker in der Tugend, Aristoteles in der philosophischen Spekulation, Telesius in der Selbsterhaltung, Campanella in seliger Ruhe. Wie verschieden und oft einander entgegengesetzt sind die Sitten und Gesetze der Völker und Zeiten! Wenn diese auch alle das Gute erstreben, so verwirren sie es doch. Tugend ohne Gerechtigkeit giebt es nicht. Wie oft aber erscheint der Gerechte als ein Thor! Welche Menge von Gesetzen giebt es, die sich einander völlig widersprechen! Und täglich führen nicht nur Nationen sondern auch einzelne Gemeinwesen neue ein und schaffen die alten ab,

so daß dieselbe That bald einer Belohnung, bald einer Strafe für wert erachtet und bei allen das, was als gerecht gelten soll, ganz nach Willkür festgesetzt wird. — Ungeheuer groß ist ferner die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, welche die Menschen göttlicher Verehrung wert erachtet haben. Die einen verehren als Götter Tiere, die andern Flüsse, Steine, Bäume; die einen machen Menschen zu Göttern, die andern beten die Elemente an und die Sterne und den Himmel. Die einen verehren mehrere unsichtbare Wesen, Engel und Teufel, die andern ein unkörperliches Wesen, wie die Juden, oder einen körperlichen Gott, wie die Muhammedaner oder den dreieinigen Gott, der unkörperlich und ewig ist, wie die Christen. Die einen erklären Gott für den Urheber des Weltalls, die andern den Zufall oder die vier Elemente, wieder andere halten die Welt für ewig und dem Spiel des Zufalls überlassen, und sehen in der Religion nur eine Täuschung und einen Zügel der Völker, wie die Epikureer, einige Aretoteliker und die Macchiavelisten. Außerdem sind infolge verschiedener Auslegung desselben Dogmas die Religionen in zahllose Parteien gespalten und alle glauben, durch ihre eigene Religion selig zu werden und halten die ganze übrige Welt für verdammt, was Gottes unwürdig erscheint. Alle wissen, daß sie sterben müssen und doch treiben sie vielerlei Geschäfte und sorgen für die Zukunft, als ob dieses Leben ewig dauerte. Mit Recht sagt Salomon vom Menschen und von allen Dingen: „Vanitas vanitatum, et omnia vanitas".

Dreizehnter Zweifel. Daß es kein Wissen giebt, haben die Philosophen eingesehen, darum haben viele von ihnen, wie Heraklit, Demokrit und Sokrates die Gewißheit völlig geleugnet und Plato hielt sein Wissen nur für eine Art des Fabulierens, wie er denn auch seine Philosophie in dialogischer Form uns überliefert hat. Empedokles sagt, die Wege unserer Sinne seien verschlossen, daß die Weisheit nicht eintreten könne und wegen der bei allen anderen Körperbeschaffenheit sei das Erkennen immer ein anderes und das Wissen verändere sich, je nach dem Maße, wie sich der Mensch verändere. Nach Parmenides ist Gott der Verstand der Dinge, aber anders erkennt er in sich, anders in den Elementen, anders in uns, und die Seele des Menschen ist ihm nach dem Temperament und dem Baue der Glieder verschieden. Anaxa-

goras teilt unsere Ansicht, daß das Wesen der Dinge für uns eine subjektive Schätzung ihrer Beschaffenheit und daher nur der Erscheinung angehörig sei, und Protagoras scheint mit seinem Satze: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" dasselbe haben sagen wollen. Am weitesten im Zweifel und in der Leugnung des Wissens gehen die Skeptiker mit ihrem Satze: „Der Mensch weiß nicht, ob er weiß oder ob er nicht weiß", den Sextus Empirikus auf die Spitze treibt: „Auch dies weiß ich nicht, ob ich weiß oder ob ich nicht weiß, daß ich nichts weiß".

Vierzehnter Zweifel. Endlich sind sogar die von den Menschen aufgestellten Namen der Dinge ein Zeugnis dafür, daß es keine Wissenschaft giebt; denn wie der Mensch die Dinge erkennt, so teilt er sie anderen mit und bezeichnet sie zu diesem Zwecke mit Namen, die ihre Entstehung teils dem Zufall teils einer bestimmten Absicht teils einem offenbaren Unverstand verdanken. Warum nämlich diese Materie, auf der ich schreibe, Papier genannt wird, nicht Brot, nicht Wolf, wissen die Menschen nicht und bei anderen Nationen wird dieselbe Sache wieder anders benannt. Viele Namen sind mit Absicht gebildet worden: So heißt der Stein im Lateinischen wohl deshalb lapis, weil er den Fuß verletzt (laedit pedem) und das schwimmende Holz Trireme, weil es drei Ruder hat. Aber ein bestimmtes Wissen geben diese Worte nicht, denn der Stein verletzt nicht nur den Fuß, sondern auch das Eisen und das Holz. In einigen Namen aber ist offenbar nur Thorheit: Blutige Schlachten werden Krieg („bellum"), d. h. etwas Schönes genannt und der dunkele Hain heißt „lucus" von „lux". Viele Dinge, die eines eigenen Namens entbehren, werden mit dem Namen anderer Dinge bezeichnet und andrerseits erhält ein Ding mehrere Namen. Wie weit irren oft die Wissenschaften in der Bezeichnung ihrer Gegenstände von einer wahren Namengebung und noch mehr von den Dingen selbst ab, wenn z. B. in der Theologie Gott körperliche Attribute beigelegt und in der Astronomie die Sterne mit Tiernamen bezeichnet werden. Als das wichtigste aber in diesem Zweifel ist zu bemerken, daß es kein Wort giebt, daß die Sache selbst bezeichnet, sondern immer nur eine äußere und unwesentliche Eigenschaft derselben oder eine Ähnlichkeit mit anderen Dingen.

Am Schlusse dieser zahlreichen und schweren erkenntnistheoretischen Zweifel erhebt sich die ernste Frage: Wie finden wir darauf eine lösende Antwort?

II. Die Beantwortungen der erkenntnistheoretischen Zweifel.

Die Zweifel Campanellas an einem gegenständlichen Wissen, d. h. an der Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, auf dem Grunde der natürlichen Begrenzung und Unvollkommenheit unseres Erkenntnisvermögens hatten sich erweitert und verschärft zu dem skeptischen Standpunkt der Verzweiflung am Wissen überhaupt, zu der völligen Negation irgend einer menschlichen Wissenschaft. Letzteres, das jede menschliche Geistesthätigkeit zu einer Sisyphusarbeit machen würde, ja auch diese selbst dem dualistischen Zweifel überlieferte, ob sie wirklich stattfinde oder nicht, brauchte keineswegs eine Konsequenz aus dem im ersten Zweifel aufgestellten Wissensbegriff zu sein, sondern hätte zunächst nur dazu führen können, die Möglichkeit eines solchen Wissens zu verneinen. Die erkenntnistheoretische Frage: „wie vermögen wir zu erkennen," schließt die Möglichkeit des Wissens in einer bestimmten Form nicht aus, sondern die kritische Untersuchung jener Frage sucht diese Form durch Zweifeln zu gewinnen und festzustellen. Der Zweifel ist nicht mehr kritisch, wenn er auf reine Negation hinausläuft; der kritische Zweifel verrichtet positive Arbeit, sofern er die falsche Art, wissen zu wollen, in ihrer Unmöglichkeit darthut und dadurch einen freien Grund zum Aufbau eines möglichen Wissens schafft. Dabei wäre das besondere Gewicht der Untersuchung auf die Frage zu legen, ob und wie weit dieses mögliche Wissen noch Wissen ist, und hieran würde sich die

rage nach der Bedeutung des Erkennens im Ganzen der natürlichen ziehungen schließen.

Campanella verwirft in seinen Antworten teils den übertriebenen weifel des absoluten Skeptizismus, teils schränkt er die aufgestellten weifel in vielen Punkten ein, ohne doch ihre Grundlage ganz aufzuben. Durch diese Arbeit gewinnt er den Standpunkt eines Wissens, s auf bestimmte allgemeine Prinzipien des Erkennens gegründet, sodann kenntnistheoretisch ausgeführt und eingehend erörtert wird.*)

Antwort auf den ersten Zweifel. Im ersten Zweifel wurde Wahrheit gezeigt, daß unser Wissen der kleinste Teil von dem ist, as wir nicht wissen. Aber dieses geringe Wissen ist für uns und ser irdisches Leben hinreichend. Es birgt auch soviel Reichtum in h, daß wir beinahe unendlich Vieles aus jenem mäßigen Wissen durch olgerung erkennen können; so erkennen wir in der Naturlehre aus nem Teil Wärme alle Wärme in ihrem Ähnlichen und aus einer unhlige Welten. Vieles, Vergangenes und Abwesendes, wissen wir durch e Sinne anderer; das Zukünftige erkennen wir in den Ursachen, da ihnen selbst ähnliche Wirkungen hervorzubringen pflegen, und Wirkungen offenbaren wieder die unbekannten Ursachen, auch diese nach der erfahrungsmäßigen Ähnlichkeit von Urhe und Wirkung jenen ähnlich sein müssen. Wenn wir sagen, daß e Sinne die Wesenheiten nicht erkennen, so ist das nur von Dingen hr, die, wie Gott und die Engel, nur durch ihre Wirkungen den nnen bekannt werden, nicht aber von denen, welche durch sich selbst d unmittelbar den Sinn bewegen, wie die Wärme, die Kälte, das cht. Denn wenn wir auch die Wesenheit des Menschen aus der Farbe ein nicht erkennen, so doch aus seiner Thätigkeit, Empfindung, Gestalt, nlichkeit, Verschiedenheit u. dgl., und indem wir alles dieses wiederlt erkennen, folgern wir daraus durch den Intellekt, wie durch einen eil, der sein Ziel erreicht, auf das Innere, die Wesenheit des Men-

*) Manche Antworten Campanellas auf seine Zweifel, besonders die 1. 3. 4. 9. Antwort, setzen zur vollen Klarheit seine ausgebildete Erkenntnislehre voraus d dienen hier als vorläufiger Hinweis auf den Inhalt des folgenden aufbauenden iles, in welchem sie eingestellt in den Zusammenhang der eigentlichen erkenntnisoretischen Lehren Campanellas Begründung und weitere Ausführung finden.

chen. Freilich wird niemand leugnen, daß uns doch noch immer etwas von derſelben unbekannt bleibt, und diejenigen, die alles zu wiſſen glauben, ſeien an das Apoſtelwort erinnert: „Welcher ſich unter euch dünkt weiſe zu ſein, der werde ein Narr in dieſer Welt, daß er möge weiſe ſein", d. h. er erkenne zuvor, daß er nichts wahrhaft und vollkommen weiß.

Antwort auf den zweiten Zweifel. Ein teilweiſes Wiſſen iſt zwar ſehr unvollkommen, aber dennoch braucht man zum Schluſſe auf das Allgemeine nicht alles Einzelne zu kennen: Wenn Peter und Johann animaliſche Weſen ſind, ſo folgt daraus, daß jeder Menſch ein ſolches iſt, und wenn dieſes und jenes Feuer heiß iſt, ſo iſt jedes Feuer heiß. Manches iſt immer, manches häufig, manches ſelten mit einander verbunden oder getrennt. Iſt das erſte der Fall, ſo entſteht ein Beweis, beim zweiten eine Meinung, beim dritten nur eine Vermutung. Plato und Ariſtoteles meinen mit Unrecht, daß Wiſſen die Kenntnis der ewigen Allgemeinbegriffe ſei; Wiſſen iſt vielmehr eine Sache erkennen, wie ſie iſt, das Vergängliche als vergänglich, das Ewige als ewig. Nach Plato giebt es nur ein Wiſſen vom Allgemeinen, nicht vom Beſonderen, da letzteres unendlich und veränderlich iſt, die Wahrheit einer Sache aber unverändert bleibt. So handelt erſteres nicht von dieſem und jenem Menſchen, ſondern vom Menſchen im allgemeinen. Aber der allgemeine Menſch iſt dem Ariſtoteles nur ein Gedankending oder ein Machwerk des Verſtandes, da das Allgemeine vom abſtrahierenden Verſtande gebildet werde und daher kein Wiſſen biete. Doch das Allgemeine wird nicht von uns gebildet, ſondern durch die Kraft der Idee, in welcher die beſonderen Dinge eins ſind; es exiſtiert vor ſeiner verſtandesmäßigen Erfaſſung thatſächlich in den Dingen, wird durch den Sinn empfunden, iſt alſo ein reales Ding und Objekt einer realen Wiſſenſchaft.

Antwort auf den dritten Zweifel. Der Sinn empfindet, wenn er von den Dingen leidet; er leidet, wenn dieſelben auf ihn wirken. Jede Wirkung aber iſt ein Ausfluß der eigenen Weſenheit eines Dinges; daher wird der Sinn nicht getäuſcht, wenn er leidet, denn er leidet wahrhaft und die Dinge wirken wahrhaft. Daß aber dieſelbe Sache dem einen ſo, dem andern anders erſcheint, hat ſeinen Grund nicht

darin, daß die Dinge nicht existieren oder in der Thatsache, daß sie sich fortwährend verändern, sondern in der verschiedenen Disposition der Empfindenden, — welches zu erkennen das wahre Geschäft der Weisheit ist. So ist das Tier anders beschaffen als der Mensch. Vieles sehen, riechen und fühlen die Tiere, was für uns ganz oder zum Teil nicht wahrnehmbar ist. Aber wem man mehr glauben müsse, wird niemand zu entscheiden wagen, obwohl offenbar die Tiere uns vielfach an Schärfe der Sinnesempfindungen übertreffen. Die Tiere nämlich glauben, die Dinge seien so, wie sie ihnen erscheinen, wir aber wissen, daß sie nicht so sind, sondern uns und jenen nach dem jedesmaligen Maße des Seins und Empfindens anders erscheinen. Unsere Sinne empfinden nur weniges und auch dieses Wenige nur in beschränkter Weise. Aber aus diesem beschränkten Wenigen, das der Mensch empfindet, schließt er auf das Ganze. So weiß er das meiste von dem, das die Sinne nur andeuten, durch den Verstand. Außerdem werden viele Täuschungen dadurch aufgehoben, daß der eine Sinn den andern korrigiert. Wer ein Ruder im Wasser gebrochen sieht, korrigiert sich dadurch, daß er dasselbe außerhalb des Wassers ganz und gerade sieht und fühlt. — Die Dinge sind nur, weil sie erscheinen, aber sie sind wirklich, doch dem einen so, dem andern anders. Denn wirklich ist der Ameise schwer, was uns leicht ist, und die Hand eines Knaben ist einem Greise zart, einem andern Knaben vielleicht rauh. Entfernung, Sinnesorgan, Medium und Verschiedenheit des Objektes verursachen eine zufällige Täuschung, die dem wahrgenommenen Gegenstande nicht wesentlich ist, sondern dem Grade des Seins und Empfindens eines jeden Dinges angepaßt zu dessen eigenem Vorteil dient. Wer nun weise sein will, muß diese Verschiedenheiten genau kennen, die Dinge und ihre Beziehungen unterscheiden, das Maß des Wissens, das einem jeden Dinge nach dem Grade seines Seins und Empfindens eigentümlich ist, einsehen.

Antwort auf den vierten Zweifel. Auf den vierten Zweifel, ob vielleicht nach dem Sinn der Tiere philosophiert werden müsse, ist zu antworten, daß nicht die Güte des Organs, sondern die Vorzüglichkeit des im Organe empfindenden Geistes eine bessere Sinnesempfindung bedingt. Denn es kann ein Weiser in einem unscheinbaren und ein Narr in einem glänzenden Hause wohnen. Auf die Körperbeschaffenheit

der Weſen und ihre körperlichen Eigentümlichkeiten kommt es bei Beſtimmungen ihrer Befähigung zur Philoſophie nicht an, ſondern auf die Beſchaffenheit des Geiſtes, der philoſophiert. Der Adler ſieht weit in die Ferne und der Hund wittert das Wild von weitem, dennoch faſſen ſie immer nur einen oder ſehr wenige beſtimmte Gegenſtände mit ihren Sinnen auf, der Menſch aber nimmt ſehr viele und verſchiedenartige Dinge wahr. Die Tiere meinen, alles habe die Größe, Beſchaffenheit und Wirkungsart, wie es ſich ihren Sinnen darbietet, der Menſch aber keineswegs, er ſchätzt die Sonne größer ab, weil nach ſeiner Erfahrung entfernte Gegenſtände kleiner erſcheinen. Der Menſch beherrſcht alle Tiere, nicht aber die Tiere den Menſchen; er thut nicht nur, was die Tiere thun, ſondern bei weitem mehr und Beſſeres, gleichwie die Vernunft (mens) nicht nur weiß, was die einzelnen Sinnesorgane aufgenommen haben, ſondern noch vieles Andere. Wiſſenſchaft und Künſte ſind des Menſchen alleiniges Eigentum. Einen großen Vorzug hat er durch die von Gott ihm eingegebene Vernunft (mens), die ihn allein unter allen Geſchöpfen zur Religion befähigt und ihn über die alleinige Beziehung zum körperlichen Leben, wie ſie den Tieren eigen iſt, zur Beziehung auf das ewige Leben erhebt. Nur der Menſch hat die philoſophiſche Weisheit. Denn nur er weiß, daß die Dinge ihm ſind, wie ſie ihm erſcheinen, womit er zugleich weiß, daß ſie allen anders ſind, nicht weil die Dinge, ſondern weil der Erkennende und die Art ſeines Erkennens anders iſt. Dieſe Weisheit iſt den Tieren verſagt.

Antwort auf den fünften Zweifel. Die Sinne nehmen nicht die Bilder, ſondern die Weſenheit der Dinge real auf oder nur einen Teil ihrer Weſenheit, der aber dem folgernden Geiſte genügt, um auf das Ganze und alles ähnliche zu ſchließen. Deshalb werden wir zuerſt von den Dingen gemeſſen, weil wir ihnen zum Teil ähnlich werden, dann meſſen wir durch dieſen Teil die Dinge. Nur der Geſichtsſinn nimmt ein Bild auf, nicht der Farbe, wohl aber des gefärbten Gegenſtandes. Wenn auch ein Sinn die ganze Weſenheit eines zuſammengeſetzten Dinges nicht aufnimmt, ſo unterſtützt doch der eine Sinn in ſeinen Wahrnehmungen den andern und wiederholte Wahrnehmungen heben Täuſchungen auf.

Antwort auf den sechsten Zweifel. Auf diesen Zweifel
t eine Antwort nicht möglich, denn Wissen ruht auf dem Erkennen der
Dinge, wie sie sind, unser Wissen aber ist ein Schluß aus dem, was
ns in subjektiv veränderter Form von den Dingen bekannt wird, auf
as, was wir seinem Wesen nach nicht erkennen. Dinge, die weder
o stark auf uns einwirken, daß sie unser eigenes Wesen zerstören, noch
ne der unsrigen ähnliche Wesenheit haben, werden mit der relativ
rößten Gewißheit empfunden. Das Wesen der uns mehr oder weniger
hnlichen Dinge wird nur durch einen Verstandesschluß mit geringerer
der größerer Sicherheit erkannt.

Antwort auf den siebenten Zweifel. Allerdings sind die
Dinge in beständigem Flusse und können daher nicht Gegenstand unseres
Wissens werden, aber die Veränderlichkeit vieler Dinge ist nicht so groß,
aß sie nicht von uns beobachtet und bezeichnet werden könnten: Steine
nd Metalle z. B. behalten im Laufe der Zeit fast dasselbe Gewicht
nd auch der Mensch bleibt im Wechsel seiner kleinsten Teile derselbe.
Deshalb ist zwar wegen der stetigen Veränderung der Dinge unser
Wissen sehr unvollkommen, aber dennoch erkennen wir dasselbe Indivi-
uum seiner Form nach immer als dasselbe, wenn es auch seinen Teilen
ach sich vermehrt resp. vermindert und beständig verändert.

Antwort auf den achten Zweifel. Auch dieser Zweifel
nthält Wahrheit, denn deswegen vergessen und verlieren wir durch
Krankheit unser Wissen, weil der Geist immer ein anderer ist und nur
urch Succession derselbe bleibt. Aber diese Erkenntniß ist schon ein
roßes Wissen. Die Veränderung durch Succession, d. h. durch einen
tetigen Fluß ist auch bei den Dingen vorhanden, und da wir uns mitten
n dieser Succession aller Dinge befinden, so können wir wieder mit
hnen zusammentreffen oder sie begleiten. Stabilität giebt es nur in
nsterblichen Wesen, also in dem von Gott uns eingegebenen Geist
mens). Dieser aber unterliegt auch, weil und so lange er von dem
infälligen körperlichen Geiste (spiritus) ein Wissen von den natürlichen
Dingen erhält, in diesen der Vergeßlichkeit und der Täuschung.

Antwort auf den neunten Zweifel. Die Erkenntniß ist
icht bloß ein Leiden, sondern eine Aufnahme des Leidens und ein
rteil über dasselbe und demnach über das Objekt, welches das Leiden

hervorruft. Denn alles Wirkende strömt seine Wesenheit aus. Zwar erkennt jedes Wesen zunächst sich selbst, weil es sich selbst ist, dann aber empfindet es Anderes, weil es sich in dieses verändert fühlt und durch fortwährende Veränderungen gewöhnt es sich so sehr daran, anderes zu erkennen, daß es seiner selbst vergißt oder die Erkenntnis von sich verändert: Deshalb scheint die Seele sich selbst nicht zu kennen. Aber das gilt nur von der eingetragenen (illata cognitio), nicht von der eingeborenen Erkenntnis (innata cognitio): das Auge sieht nur deshalb den Stein, weil es sein Bild in sich aufgenommen hat, und der Tastsinn empfindet das Feuer, weil er die in sich aufgenommene Wärme desselben fühlt. Wissen ist zwar eine teilweise Selbstentfremdung, aber man wird diese nur dann „Wahnsinn" nennen können, wenn einer gänzlich seiner selbst entfremdet wird, so daß er weder über sich noch über alles Andere zu urteilen vermag. Ein Leiden d. h. eine Veränderung des erkennenden Subjekts ist nicht ein Wissen, auch nicht eine thätige Ursache dazu, sondern eine von außen kommende Gelegenheit zum Wissen, das selbst aus der eingeborenen Erkenntniß entspringt: nur auf dem Grunde der Erkenntnis seiner selbst entwickelt sich die Erkenntnis der äußeren Objekte und nicht die Erkenntnis erwirbt man, sondern die erkennbaren Gegenstände. Wissen ist eine Primalität wie Macht und Wille: die Gegenstände sind nicht Ursachen, sondern äußere Anregungen zum Wissen. Alles Wissen ist Selbsterkenntnis: man empfindet die Wärme dadurch, daß man sich von ihr erwärmt fühlt. Jede Erkenntnis eines Dinges aber ist eine Verwandlung in dasselbe, also ein Verlieren des eigenen Wesens, nur die Erkenntnis Gottes ist kein Verlieren, denn Gott ist alle Wesenheit in eminenter Weise, daher auch unsere.

Antwort auf den zehnten Zweifel. Die dem Körper eingeborene Seele ist zwar außerhalb ihres Ursprungs, wie die Sonnenwärme im Innern der Erde, und so lange sie von den Dingen leidet, verfällt sie in Vergessenheit und Unwissenheit ihrer selbst. Aber wie die in den Stein, die Pflanze, das Tier gebannte Sonnenwärme stets zur Sonne wieder emporzustreben sich bemüht, so hört die von Gott in den Körper gesandte Seele niemals auf, zu Gott zurückzukehren. Diese Rückkehr der Seele zu Gott, zu ihrem Prinzip, ist das Wesen der Religion. Wahrhaft weise sind nur Diejenigen, die der religiösen Be-

trachtung sich hingeben, denn diese lehren zu ihrem Ursprung zurück und sind dem Verlust der eingeborenen Erkenntnis durch die eingetragene überhoben. Die widerstreitenden Ansichten über das Wesen und die Funktionen der Seele entstehen aus der eingetragenen, nicht aus der eingeborenen Erkenntnis. Denn diese belehrt alle über die Göttlichkeit der Seele, aber weil sie mit dem körperlichen Geiste verbunden ist, erleidet sie mit ihm Selbstentfremdung und Verwandlung in das niedere Irdische und erscheint den einen als körperlich, den andern als unkörperlich, den einen als Wärme, den andern als Blut. Es ist wahr, wir befinden uns in einem Grabe, in der Region des Todes, und in einem Kerker, aber dies zu wissen ist Weisheit und wer es leugnet, ist ein Thor. Wie nämlich die Wärme in der Sonne lebt und in der Erde in ihrem Grabe ist, so lebt die Seele in Gott, aber innerhalb des Körpers ist sie begraben. Die Religion, obwohl angeboren, bedarf der Offenbarung und des Glaubens, denn die Leiden unseres Kerkers entfremden uns der Kenntnis unserer selbst und unseres Ursprungs.

Antwort auf den elften Zweifel. Die Philosophen müssen irren, wenn sie mehr aprioriischen Vernunftschlüssen als den Sinnen und den Sinnesempfindungen des Geistes folgen. Ihr Irrtum aber entsteht aus ihrem Wunsche gelehrt zu erscheinen, oder aus der Eingenommenheit ihres Geistes für irgend eine Sache oder aus der geringen Beobachtung der Dinge oder endlich daraus, daß sie mit fremdem Sinne philosophieren. Wer Philosoph sein will, muß von Ehrgeiz und Streitsucht, von Furcht und Habgier frei sein, muß seine Lehren nicht aus den Schulen der Menschen, sondern aus dem göttlichen Buche der Natur, nicht aus Meinungen, sondern aus Zeugnissen schöpfen.

Antwort auf den zwölften Zweifel. Zweierlei Arten von Wissenschaften giebt es: die eine betrachtet die Dinge nach dem Gebrauche, den wir von den Dingen machen können, die andere nach dem Sein derselben. Die erste ist eine Kunst, die zweite eine Wissenschaft. Zur ersten gehören z. B. Medizin, Rhetorik, Poetik, Politik, Moral, Grammatik, zur zweiten Physik und Metaphysik, an welchen beiden die Mathematik partizipiert. Die Vertreter der ersten fragen nicht, was eine Sache an sich ist, sondern was sie für uns ist; der Physiker aber betrachtet die Dinge, wie sie sind und der Metaphysiker, was sie an sich

und in Beziehung zu allem und besonders zu den ersten Ursachen sind. Wenn er auch bis in das innerste Wesen der Dinge nicht eindringt, so kommt er ihm doch am nächsten und erkennen, daß etwas nicht in seiner Totalität und Vollkommenheit auf uns einwirken kann, ist schon großes Wissen. Der Metaphysiker vor allem muß von Vorurteilen und von leidenschaftlichen Neigungen für bestimmte Dinge frei sein, denn sonst empfindet er nicht die Dinge, wie sie sind, sondern wie er selbst von ihnen affiziert ist, und dann mag er wohl zu anderen Wissenschaften, aber nicht zur Philosophie taugen.

Antwort auf den dreizehnten Zweifel. Die im dreizehnten Zweifel angeführten Aussprüche der Weisen über die Nichtigkeit und Thorheit unseres Wissens finden nach dem Vorhergehenden ihre Bestätigung. Denn offenbar erkennen wir nur teilweise und nicht, wie die Dinge sind, sondern wie wir von ihnen affiziert werden, und weil diese Affektion bei den einen so, bei den andern so stattfindet, ist die Erkenntnis immer eine andere. Obwohl sich die Dinge nicht verändern, so verändert doch unsere eigene Veränderung das Wissen oder die Art des Wissens. Kein Ding kann vollkommen erkannt werden, daraus folgt aber keineswegs, wie die Skeptiker schließen, daß wir gar nichts erkennen. Denn offenbar erkennen wir etwas, wie z. B. ob wir warm oder kalt sind, daß wir jetzt schreiben und nicht essen u. dgl. Eine Empfindung ist immer ein Wissen. Auch die Religion giebt ein Wissen: daß Gott ist, daß er belohnt und bestraft, daß er der Schöpfer und Erhalter des Alls ist. Aber dennoch weiß sie nicht vollkommen, was Gott ist, worin die Belohnungen resp. die Strafen, das Erschaffen und Erhalten der Welt besteht; nicht weil Gott kein Wissen hat, sondern weil der Mensch zur vollendeten Erkenntnis Gottes nicht fähig ist.

Antwort auf den vierzehnten Zweifel. Die Willkür in der Namengebung beweist nicht die Nichtexistenz des Wissens, sondern nur seine Verschiedenartigkeit und Unvollkommenheit. Wenn es Worte giebt, so bedeuten sie auch etwas; der sie ausspricht, weiß etwas. Worte nämlich sind von uns gebildete Zeichen der gewußten Dinge, damit wir unser Wissen anderen bezeichnen können. Wie der Geist die Dinge empfindet, so ahmt er diese Empfindungen nach und drückt sie mit der Sprache aus. Da er nicht alle Dinge in ihrer Wesenheit empfindet, so

bildet er Worte, die etwas von den empfundenen Dingen ausdrücken. Der richtige Name einer Sache entspricht ihrer Natur. Ist die Sache der unmittelbaren Sinnesempfindung verschlossen und nur, wie die göttlichen Dinge durch Wirkungen erkennbar, so wird der Gebrauch von Analogieen erlaubt sein, die aber immer die möglichste Ähnlichkeit mit der Natur des zu benennenden Dinges bewahren müssen. Der Philosoph vor allem hat auf die rechte Namengebung, d. h. auf die ihrer Natur gemäße Benennung der Dinge zu achten.

B. Aufbauender Teil: Die sensualistische und die rationalistische Seite der Erkenntnislehre Campanellas.

Vorbemerkungen. Allgemeine Grundsätze oder Begriffe.

„Es giebt kein Wissen", war das durchgehende Resultat der Zweifel Campanellas und dieses war noch durch die zugestandene Möglichkeit des absoluten Zweifels zu einer Negation der Wissensmöglichkeit auch des Nichtwissens verschärft worden. Von dem im ersten Zweifel aufgestellten Wissensbegriff aus war gemäß den Anforderungen, die man nach jenem an das Wissen stellen mußte, das wirkliche Wissen, das die erkennenden Wesen nach der engen Umgrenzung und natürlichen Mangelhaftigkeit und Beschränktheit ihres Erkenntnisvermögens hatten, einer Kritik unterzogen worden, die um so günstiger ausfiel, als der zu hoch gespannten Forderung mindestens ein dem verlangten „Zu viel" entsprechendes „Zu wenig" der Kraft und Leistung gegenüberstehen mußte. Jeder Zweifel setzt eine Norm voraus, die der Maßstab des Zweifels ist, und eine befriedigende Lösung desselben setzt wieder einen einigermaßen gesicherten Standpunkt des Wissens und des Wissenden und eine gewisse Klarheit über die Art des Erkennens voraus, worauf jene ihre Beweise gründen und mit Nachdruck führen kann. Deshalb stellt auch Campanella vor den Beantwortungen seiner Zweifel ausführlich die Grundzüge seiner Erkenntnislehre fest, indem er nur vor diesen, um überhaupt die Möglichkeit für eine Erkenntnistheorie zu haben, den übertriebenen Zweifel der Skeptiker zurückweist. Wir haben um der Einheitlichkeit unseres Gedankenganges willen die Antworten auf die Zweifel gleich hinter diese gestellt, und werden von den Ausführungen dieses Teiles aus die

Voraussetzungen zu den Lösungen der Zweifel und manche Einzelheiten derselben besser verstehen und würdigen können. Die Beantwortungen der Zweifel hatten die Möglichkeit eines Wissens und die Bedingungen dazu durch die Bestimmung der natürlichen Grenzen, in denen sich dieses mögliche Wissen bewegen muß, im allgemeinen klargestellt und so bereits den erkenntnistheoretischen Weg erkennen lassen, den Campanella gehen würde. Daß dieser Weg ein doppelter, ein sensualistischer und ein rationalistischer sein würde, war schon an mehreren Stellen bemerkbar gewesen, zugleich waren auch einige tiefsinnige der philosophischen Entwicklung vorgreifende Gedanken hervorgetreten, von denen man erwarten durfte, daß sie bei richtiger Anwendung und Durchführung die Erkenntnistheorie Campanellas wesentlich bestimmen würden.

Bevor Campanella seine eigentliche Erkenntnislehre aufbaut, weist er überführend noch einmal den absoluten Skeptizismus ab. Die Wahrheit ist die erkannte Wesenheit der Sache und auf dem Glauben an diese Wahrheit beruht der Glaube an das Wissen irgend einer Sache, wie der Glaube an die Nichtexistenz des Wissens auf dem Glauben an die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge beruht. Dieser letztere Glaube ist eine Frucht des Zweifels, der aus den erfahrungmäßigen Täuschungen der Erkenntnis entspringt, aber in ihm ruht die Anerkennung eines Wissens, wenn es auch eines positiven Inhaltes entbehrt. Zu behaupten, man wisse nicht, ob man etwas wisse oder nicht, ist falsch, denn notwendig weiß man, daß man dies nicht weiß, und etwas behaupten ist etwas bejahen. Zu sagen, man wisse die Wahrheit nicht, setzt voraus, daß man weiß, was Wahrheit und Wissen ist, und wenn man sagt, die Dinge können nicht erkannt werden, wie sie sind, so hat man ein Wissen, das man ohne sich selbst zu widersprechen nicht leugnen kann. Die Praxis der Skeptiker steht mit ihrer Theorie im Widerspruch. Im gewöhnlichen Leben folgen sie ihren Meinungen und sinnlichen Wahrnehmungen, ihren Erfahrungen und den herrschenden Gewohnheiten. Damit bekennen sie durch die That, daß sie nicht nur das wissen, was sie thun, sondern daß es auch in der Welt ein menschliches Wissen giebt, z. B. ein medizinisches, juristisches u. s. w. Aber wenn sie zu philosophieren beginnen, dann finden sie so viel Unvollkommenheit und Verwirrung in den Wissenschaften und leugnen deren Vollkommenheit, Erkenntnisweise

und Zweck, nicht aber die Wissenschaft, die Kunst, den Sinn überhaupt. Können die Skeptiker leugnen, daß sie gehen, essen, sprechen? Und wenn sie antworten, es komme ihnen nur so vor, so wissen sie doch dies. Wenn ein Skeptiker leugnen wollte, daß er Empfindung habe, so könnte man ihn bald durch Schläge dazu bringen, daß er nicht mehr sagt, ich fühle keinen Schmerz oder es kommt mir nur so vor, sondern ausruft: ich fühle wirklich den Schmerz. Damit gesteht er ein, daß er wirklich etwas weiß. In jeder Empfindung ist ein Wissen gegeben*). Es giebt also ein Wissen.

Mit dieser Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wissens ist für dessen nähere Bestimmung noch nichts geschehen, welche nur auf der Grundlage allgemeiner Grundsätze oder Begriffe gewonnen werden kann. Giebt es solche unanfechtbaren Grundsätze, von denen ein Fortschritt zur Bildung der Wissenschaften möglich wird? Campanella bejaht diese Frage. „Mihi certissimum est, quod ego sum" ist sein allgemeinster Grundsatz, den er dem Augustin entlehnt. Sollte man diesen Satz auch für eine Täuschung erklären, so ist damit die eigene Existenz des Zweifelnden nicht aufgehoben, denn ich kann nicht getäuscht werden, wenn ich nicht bin. In der Gewißheit der eigenen Existenz ist die Gewißheit des Denkens gegeben, also ist gewiß, daß ich bin und denke oder mein Sein und Denken ist gewiß. Ebenso gewiß ist, daß ich mein Sein und Denken liebe. Niemand kann sagen, daß ich mich in der Behauptung, daß ich liebe, bin und denke, täusche, denn in dem Gegenstande meiner Liebe, nämlich in meinem Sein und Denken, liegt die Gewißheit, daß ich mich nicht täusche; obwohl auch, wenn diese nicht wirklich wären, es doch wahr bliebe, daß ich sie liebte. Denn wie könnte man mich wegen meiner Liebe zu ihnen tadeln, wenn die Thatsache dieser Liebe falsch wäre? Jeder will, daß er glücklich sei, also will jeder, daß er sei. Soweit ist meine Liebe zu meinem Sein so gewiß, wie mein Sein selbst. Sein und Können ist dasselbe. Wenn mein Sein ganz gewiß ist, so ist auch ganz gewiß, daß ich sein kann; es giebt nichts, das nicht auch Macht hat, zu sein.

---

*) Vgl. Met. I, 1 art. 1: sentire est sapere. Dieser Satz kehrt häufig wieder. Siehe auch die Antwort auf den 13. Zweifel S. 44.

Diese Grundsätze des Seins resp. des Könnens, des Denkens und der Liebe, welche durch die Übereinstimmung aller Menschen und aller Dinge durchaus gewiß sind und von uns nach der Natur unseres Inneren gebildet werden, sind die ersten und gewissesten Prinzipien der Wissenschaften. Daß wir sind und können, wissen und wollen, ist das erste gewisseste Prinzip. (Met. I, 3 art. 3: nos esse et posse, scire et velle, est certissimum principium primum.) Aber es hat keine uneingeschränkte Gültigkeit, es wird durch das zweite Prinzip beschränkt: Daß wir etwas sind und nicht alles, daß wir etwas können, wissen und wollen und nicht alles oder überhaupt. (Ib.: nos esse aliquid et non omnia: et Posse, Scire, Velle aliquid et non omnia vel omnino.) Daß wir aber etwas Anderes können, wissen und wollen, findet seine Begründung in dem dritten Prinzip: Wir können, wissen und wollen Anderes, weil wir uns selbst können, wissen und wollen. (Ib.: nos possumus, scimus, et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nosipsos.) Ich empfinde die Wärme, weil ich mich selbst erwärmt fühle; ich liebe das Licht, weil ich mich als erleuchtet liebe. Ein Wesen kann oder weiß oder will etwas, weil es sich davon affiziert fühlt. Eine Sache, von der es nicht affiziert wird, kann es weder können noch wissen noch wollen. Diese Vermischung der eingeborenen und eingetragenen Erkenntnis ist die Quelle alles Irrtums und alles Zweifels.

Macht, Weisheit und Liebe sind nach Campanella die Primalitäten des Seins; Unmacht, Unweisheit und Haß die Primalitäten des Nicht-Seins. Dieses ist nicht wirklich, was seinem Begriffe widerspräche, sondern die Abwesenheit des Seins. Nur Gott ist reines Sein, alle anderen Wesen haben mehr oder weniger am Nicht-Sein teil. In diesen neuplatonisch-augustinischen Gedanken liegt der metaphysische Grund für die Notwendigkeit der natürlichen Beschränktheit aller irdischen Wesen, die in dem zweiten Prinzip (s. o.) ausgedrückt ist. Campanella gewinnt zwar in Übereinstimmung mit Augustin jene drei Primalitäten des Seins aus dem Prinzip des „Ich", aber sie waren ihm wie dem großen Kirchenvater bereits in dem dreieinigen Wesen Gottes als ewige Bestimmtheiten desselben vorgezeichnet, die man als Macht, Weisheit und

Liebe definiert hatte*). Diese so definierte Dreiheit des göttlichen Wesens hat dem Campanella zur Setzung jener drei Prinzipien des Seins gedient und zu der vorschnellen Folgerung gedrängt, aus dem Können, Denken und Lieben des Subjektes ohne weiteres auf das metaphysische Vorhandensein von Macht, Weisheit und Liebe als Hypostasierungen des Seins zu schließen, die in ihm eines Wesens sind. Mit ebensolcher Leichtigkeit machte später Descartes die räumliche Ausdehnung (extensio) und das Bewußtsein (cogitatio), welche er als die seinem Kriterium der Wahrheit am sichersten entsprechenden Gedanken in unserem Geiste zu finden glaubte, ohne weiteres substanziell durch die Hinzufügung des Subjekts oder des Trägers dieser Begriffe und fand die so gewonnene res cogitans und res extensa ebenso unmittelbar klar und deutlich als die cogitatio und extensio an sich selbst. Der augustinische Grundsatz: „Mihi certissimum est, quod ego sum" würde auch im Sinne Campanellas keine inhaltliche Veränderung erfahren durch die Form: Mihi certissimum est, quod ego cogito, denn Denken und Sein sind nach ihm identisch (cognoscere est esse. Met. VI, 8 art. 1. cf. ib. art. 4: Notitia sui est esse suum.), um so auffälliger ist es, daß das oben angeführte erste und gewisseste Prinzip Sein und Wissen als selbständig neben einander stellt, als ob sie ihre Einheit und Gewißheit erst wieder in einem Anderen hätten. Die gestattete Gleichstellung der erwähnten Sätze würde ferner zu der Frage veranlassen, weshalb gerade das „Wollen" allein als Bestandteil des Denkens und damit auch des Seins gefaßt werden soll. Warum nicht ebenso gut im Sinne Descartes' das Fühlen oder jede andere Art, wie das Subjekt sich seiner selbst bewußt wird? Der Grund wird wieder in der oben angedeuteten religiösen Bedingtheit der Philosophie Campanellas zu suchen sein, die seine Metaphysik beeinflussend, von dieser ihm a priori feststehenden auf seine Erkenntnislehre einwirkte.

*) Dieselben Bestimmtheiten des göttlichen Wesens nimmt Giordano Bruno an: „In der Gottheit denke ich, wie die Theologen und die größten Philosophen, alle Attribute als Eins; ich begreife aber drei Attribute, Macht, Weisheit und Güte, oder Geist, Verstand und Liebe; ich unterscheide sie in meinem Denken, ohne daß die Unterschiede wirklich wären" (Sigwart, Kleine Schrift., I, Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht, S. 101). Vgl. Leibniz: Il y a en Dieu la Puissance, . . . puis la Connaissance, . . . et enfin la Volonté." (Erdmann, Bd. II, S. 708, 48, Monadologie.).

Dasſelbe zeigt ſich ganz deutlich und zweifellos in der Gleichſetzung von Sein und Können; denn, ſo erklärt Campanella im Anſchluß an Ambroſius und Auguſtin, weil die ewige Dreieinigkeit durch Können, Wiſſen und Wollen beſteht und im Ewigen Sein und Können dasſelbe iſt, muß es, wenn mein Sein gewiß iſt, auch gewiß ſein, daß ich ſein kann. Auf dieſe Weiſe gewinnt Campanella den Begriff eines lebendig wirkenden Seins, das durch ſein Wirken ein denkendes, ein ſeiner ſelbſt bewußtes und ſich ſelbſt wollendes, alſo ein in ſich thätiges iſt*). Das als wirkend gedachte Sein iſt in der ganzen Entfaltung ſeiner Wirkſamkeit nur in Gott, in immer beſchränkterer Weiſe in den übrigen ſtufenförmig auf einander folgenden Geſchöpfen Gottes, wo es mit Nicht-Sein gemiſcht und daher verendlicht und vervielfältigt wird. Die metaphyſiſche Notwendigkeit der natürlichen Seins-Beſchränktheit der Geſchöpfe wird durch die Erfahrung beſtätigt: wir können etwas, wiſſen und wollen aber nicht alles überhaupt. In dieſem Satze iſt als grundlegende Vorausſetzung für den Aufbau der Erkenntnislehre Campanellas vorweggenommen, was uns als Reſultat derſelben ſpäter wieder entgegentreten wird. Mit dem dritten Prinzip: wir können, wiſſen und wollen anderes, weil wir uns ſelbſt können, wiſſen und wollen, ſetzt Campanella die reflexive Thätigkeit des Erkennens vor die tranſitive, läßt dieſe nur auf dem Grunde jener ſich entwickeln und giebt damit zu, daß das erkennende Subjekt durch eigene Cauſalität zu ſeinen Vorſtellungen gelangt, ſpricht alſo mit dieſem Prinzip die Subjektivität aller Beſtandteile unſerer Erkenntnis aus. Leider hat er, wie ſich hernach ergeben wird, auch dieſes ungemein wichtige Prinzip nicht bis zur völligen Konſequenz auszunutzen verſtanden und hierin zeigt ſich recht deutlich der Mangel ſeines Geiſtes, der wohl genial, aber nicht beſonnen und konſequent genug war. Aber man wird dem Campanella den Ruhm, ein Vorläufer Kants zu ſein, nicht abſprechen können, wenn man zu dem letzten Prinzip noch

*) Daß Campanella ein Vorläufer Leibnizens iſt, hat dieſer ſelbſt anerkannt, indem er ihn einen der größten unter ſeinen Vorgängern nennt. Der Begriff eines thätigen Seins, das in einem ſeeliſchen Streben ſich als ſolches manifeſtiert, hat in der Philoſophie Leibnizens die größte Bedeutung in dem Begriff der Monade. Denn das Weſen dieſer iſt thätige Kraft, die ſich in Vorſtellen und Begehren, d. h. in dem Streben von einer Vorſtellung zur andern äußert.

andere schon angeführte Gedanken Campanellas hinzufügt, daß die Außendinge unsere Erkenntnis nur veranlassen und wir dieselben an sich nicht erkennen, sondern nur wie sie uns erscheinen.

Die drei Grundprinzipien der Erkenntnislehre Campanellas ergeben sich nicht auseinander; das zweite und dritte Prinzip setzt je einen neuen Anfang, so daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen den drei Prinzipien im Grunde nicht vorhanden ist. Nur das erste Prinzip läßt sich aus dem grundlegenden „Mihi certissimum est, quod ego sum“ ohne weiteres ableiten, dessen Inhalt es einfach auseinanderlegt; aber dieser Grundsatz ist „ebenso unfruchtbar als er gewiß“ ist. (Lotze, s. u.). Inhaltlich übereinstimmend mit dem Kartesischen „cogito, ergo sum“ trifft auch auf ihn das Urteil Lotzes zu: „Darauf kommt es nicht an, daß wir denken, sondern darauf, welche von den vielen Gedanken richtig sind, die alle zusammen in unserem Bewußtsein vorkommen“ (Herm. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Einleitung, § 1). Seinen drei Grundsätzen gemäß untersucht nun Campanella das Wesen der Erkenntnis.

I. Die sensualistische Seite der Erkenntnislehre Campanellas.

Duce sensu philosophandum esse existimamus. (Prod. phil. inst.)

Der Sensualismus in der Erkenntnislehre Campanellas läßt deutlich die sensualistischen Ideen seines Lehrers Telesius erkennen, die er mit geringen Abweichungen zu den seinigen gemacht hat, deren Mängel auch seine sensualistische Lehre treffen. Telesius, den Bacon als den Ersten unter den Neuen preist, hat zuerst unter energischer Bekämpfung der auf aristotelische Prinzipien gegründeten mittelalterlichen Physik das Programm einer gründlichen Reform der Naturphilosophie aufgestellt und das einzig sichere Fundament dazu in einer methodisch geordneten sinnlichen Betrachtungsweise der Natur gesehen *). In der berühmten Vorrede zu seinem Werke: De natura rerum iuxta propria dogmata (1565) sagt er: „daß die Konstruktion der Welt nicht auf aprioriſche Vernunftschlüsse wie bei den Alten, sondern auf Sinneswahrnehmung gegründet

*) Der Kampf gegen Aristoteles, der als „Praecursor Christi in rebus naturalibus“ der Scholastik für alles das ergänzend eingetreten war, was sich auf Natur und natürliche Dinge und auf die Methode der Forschung in ihnen bezog, ist ein Charakteristikum der Philosophie der Renaissancezeit. In dem Aristoteles wollte man die Scholastik bekämpfen. Doch ist zu unterscheiden zwischen denen, die wie Ludovicus Vives zwar den scholastischen (averroistischen) Aristotelismus bekämpften, aber noch vieles von der wirklichen Lehre des Aristoteles besonders auf metaphysischem Gebiete beibehielten, und anderen, die wie Petrus Ramus und Franciskus Patritius den Aristotelismus überhaupt heftig befehdeten und verwarfen. Vgl. die folg. Note.

und die Natur der Dinge nach den Dingen selbst erkannt werden müsse." (Carrière, D. philos. Weltanschauung d. Reformationszeit, I. Aufl., S. 354.) Und weiter heißt es dort: „Wir lieben und verehren eine menschliche Weisheit, welche das Höchste erreicht zu haben glauben muß, wenn sie erkennt, was der Sinn offenbart, und was sich aus der Ähnlichkeit der sinnlich wahrgenommenen Dinge gewinnen läßt." (Sigwart, Kl. Schrift., I, Thomas Campanella und seine polit. Ideen, S. 132.) Mit der Aufstellung dieses neuen Programms ist aber auch die Bedeutung des Telesius für eine Reform der Naturphilosophie erschöpft, denn das System der Natur, das Telesius in seinem Werke gab, war keineswegs nach den Gesetzen der Induktion aufgebaut, sondern konstruierte jene nach von vornherein angenommenen Prinzipien, die statt von Aristoteles nur von älteren Philosophen, Parmenides und anderen, entlehnt waren, höchst willkürlich zurecht. Doch das Programm des Telesius wurde das Losungswort für eine Partei, welche nach der Methode der sinnlichen Wahrnehmung die Reform der Naturwissenschaften anstrebte und Italien nach dem Vorbilde der von Telesius selbst in Neapel gestifteten Konsentinischen Akademie in kurzer Zeit mit einer Anzahl von ähnlichen Naturforschergesellschaften erfüllte. Campanella war ein begeisterter Anhänger der neuen Reformideen: Reform der Wissenschaft zunächst auf dem Gebiete der Physik war das erste bedeutende Ziel seiner Gedanken. Seine ersten Schriften (besonders De investigatione rerum) waren diesem Zwecke gewidmet; eine neue Physik wollte er an die Stelle der alten aristotelischen setzen und zwar auf dem Grunde einer genauen sinnlichen Wahrnehmung, die nach seiner Ansicht um so weniger irren konnte, als sie ihre Gegenstände in dem einzigen Buche, in das der ewige Verstand selbst seine eigenen Gedanken geschrieben hatte, d. i. in der lebendigen Natur wirklich vorfand. Nur Gott ist der untrügliche Lehrer der Wahrheit, alle Menschen aber sind aus Furcht oder aus Unwissenheit oder aus schlechter Absicht dem Irrtum und der Lüge unterworfen. Gott thut uns die Wahrheit durch sein selbstgeschriebenes Buch, die Natur, und durch die Offenbarung in Christo kund. Um das Buch Gottes lesen zu können, bedürfen wir der äußeren Sinneswahrnehmung, und zur Offenbarung erhalten wir Zugang durch den Glauben, der bei Campanella als ein Empfinden, ein Berühren des Göttlichen im

Innerſten des Menſchen (tactus intrinsecus, Met. prooemium) erſcheint. Der Sinn und der zu einer Art innerer Sinneswahrnehmung gewordene Glaube ſind nach Campanella die Mittel, durch die wir die Wahrheit an ihrer Quelle ſchöpfen können. Deshalb verwirft er alle menſchlichen Bücher und philoſophiſchen Schulen, bekämpft er vor allem das Studium der Natur aus den Schriften des Ariſtoteles; zur Schule Gottes, d. i. zur Natur und zu ihrer ſelbſtändigen und unmittelbaren Erforſchung will er die irrenden Menſchen zurückrufen*). Dies dünkt ihm als ſeines Namens würdigſter Beruf: Ad scholam Dei infallibilem campanula mea vocat. (Dieſe Worte finden ſich als Inſchrift auf dem Titetblatt ſeiner Werke.)

**) Sensus est principium cognitionis et certitudinis (Real. Phil. Phys. cap. XVI, art. 2). Eius enim cognitio omnis certissima est, quia fit obiecto praesente. Signum est, quod aliae cognitiones dubiae ad sensum recurrunt pro certitudine (Prodromus phil. inst.). Der erſte Satz ſtellt die ſinnliche Empfindung als das Prinzip aller Erkenntnis und Gewißheit auf, der zweite giebt die Begründung des erſten. In der Sinneswahrnehmung iſt uns das Objekt unmittelbar gegenwärtig, und es iſt möglich, durch erneuertes Zurückgehen auf dieſelbe die Erkenntnis des Objekts zu der relativ größten Gewißheit zu erheben. Wie aber entſteht eine ſinnliche Wahrnehmung? Gemäß dem erſten Grundſatz muß, wer empfindet, empfinden können, alſo eine Empfänglichkeit für das Empfinden haben. Alles Empfinden aber beruht dem Campanella auf Eindrücken äußerer

*) Die Forderung der ſelbſtändigen und unmittelbaren Erforſchung der Natur gegen das einſeitige Studium der ariſtoteliſchen Phyſik und der Methode der ſinnlichen Wahrnehmung gegen die ariſtoteliſche Methode des Vernunftſchluſſes vom Allgemeinen auf das Beſondere wird von allen Naturphiloſophen der Renaiſſancezeit mit Nachdruck immer wieder erneuert. Paracelſus ſagt in ſeiner draſtiſchen Weiſe: „Der die Natur durchforſchen will, der muß mit den Füßen ihre Bücher treten. Die Geſchrift wird erforſcht durch ihre Buchſtaben, die Natur aber durch Land zu Land, als oft ein Land, als oft ein Blatt. Alſo iſt Codex Naturae, alſo muß man ihre Blätter umkehren“ (Sigwart, Kl. Schrift., I, Theophraſtus Paracelſus, S. 39).

**) Von hier ab, wo es ſich um genauere Einſicht in das Weſen der beiden Erkenntnisquellen Campanellas, der ſenſualiſtiſchen und der rationaliſtiſchen, handelt, geben wir eine größere Anzahl charakteriſtiſcher Citate.

Dinge: das Empfindende nimmt zuerst auf, dann fühlt es das Sinnliche und daraus entwickelt sich ihm Liebe oder Haß: cf. Met. I, 4 art. 1: omne sentiens prius recipit sensibile ac subinde sentit sensibile, et mox afficitur amore vel odio illius. Daher muß das empfindende Wesen das Vermögen haben, aufzunehmen, dann zu beurteilen und schließlich in Liebe oder Haß zu begehren. Somit ist etwas empfinden etwas leiden (sentire est pati): wir empfinden die Wärme, wenn wir warm werden; die Kälte, wenn wir kalt werden; das Licht, wenn unser Auge erleuchtet wird. Aber die Empfindung ist ein Leiden (cf. De sens. rer. et mag., Lib. I, cap. 4: videtur sensus passio esse. Met. I, 4 art. 1: sensus . . . videtur passio, u. a. and. Stell. Vgl. d. übernächsten Citate), durch welches wir wissen, was das Wirkende ist, weil es eine ihm ähnliche Wesenheit in uns hervorbringt. Dabei muß das empfindende Subjekt dem wirkenden Objekt zunächst unähnlich sein, denn nur das ihr Unähnliche kann ein Leiden in der Seele hervorbringen, dann aber ihm ähnlich, teilweise mit ihm identisch werden (s. u. S. 58, 59), denn nur so erkennen wir das Wirkende, wenn wir ihm ähnlich geworden sind. Aber mit Nachdruck weist Campanella darauf hin, daß die Objekte immer nur die Veranlassung zum Wissen geben, nicht dieses selbst, daß das Erkenntnisvermögen durch seine eigene Causalität über den Gegenstand urteilt, dessen Bewegung wir teilweise in uns aufgenommen haben. (cf. Met. I, 4 art. 1: Putamus enim, obiecta sciendi occasionem praebere, non scientiam: potestativum suscipere ex parte motionem obiecti, cognoscitivum ex illa passione iudicare quid sit obiectum occasionaliter, ex se ipso vero causaliter.)

Der zum Empfindungsleiden notwendigen Unähnlichkeit der Objekte mit uns, muß doch eine Gleichartigkeit zur Seite stehen, weil nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken kann. Dieses Gleichartige beider besteht in der Materie*). Daraus folgt 1), daß jede Empfindung eine

*) Campanella definiert die Materie im platonischen Sinne, doch mit stärkerer Betonung des stofflichen Elementes: S. Phys. cap. I, art. III: Materia corpus informe, absque figura, et expers actionis, quod tamen aptum est extendi, contrahi, dividi, uniri et omnem suscipere figuram et actionem et artificium, sicuti cera omne sigillum. — Materia, secunda substantia, basis formarum, principium passivum compositionis rerum, corpusque usque quaque terminabile et passibile: quoniam ex non corporibus corpora non fierent.

reale Berührung und 2), daß die empfindende Seele körperlich ist. Jede Wirkung entsteht nur durch Berührung und jede Empfindung ist eine Berührung. (cf. Met. I, 4 art. 7: omnis actio fit tangendo, et omnis sensus est tactus. Met. I, 4 art. 2: Omnis sensus est tactus, et fit per passionem fortem aut debilem, per se vel per accidens: actio autem et passio non fiunt nisi tangendo. D. Überschr. dies. Art. lautet: Omnem sensum esse tactum realem causaliter et fieri per passionem realem, et non intentionalem, ut Peripatetici opinantur, et varios tactus pro varietate organorum.) Denn der Geruch, der Geschmack, der Ton und die Wärme wirken auf den Sinn unmittelbar oder durch die Luft übertragen. Beim Gesichtssinn wird allerdings erst durch Vermittelung des Lichtes, welches das Objekt desselben ist, der Gegenstand und seine Farbe offenbar, aber das Licht bringt realiter in die Augen ein und macht realiter den Gegenstand sichtbar. Hier sind also Gestalt und Farbe des Gegenstandes nicht die eigentlichen Sinnesobjekte, bewegen also den Sinn nur per accidens. Nicht sie selbst, sondern ein Anderes, mit dem sie vermischt sind, wird empfunden. Dieses aber bewirkt offenbar eine reale Bewegung. Das Subjekt dieser realen Bewegung ist die empfindende Seele, nicht etwa die Sinnesorgane. Denn diese sind nur gleichsam Wege und Kanäle, durch welche die empfindbaren Objekte an die empfindende Seele herangebracht werden (cf. Met I, 5 art. 2: tanquam viae et canales, per quos obiecta sensibilia ad animam sentientem introducantur) und ihre Fünfzahl ist nach den körperlichen Objekten bestimmt, so viele deren für das animalische Leben des Menschen nötig sind. Für die anderen Objekte, die es vielleicht noch giebt, aber ihm nicht notwendig sind, hat der Mensch keine Sinnesorgane und Fähigkeiten.

Erleidet die empfindende Seele eine reale Veränderung, während sie empfindet, so muß sie selbst notwendig körperlich sein, denn sie könnte keine körperlichen Eindrücke erfahren, wenn sie nicht ein Körper wäre. (cf. Met. I. 4 art. 3: Quoniam ostensum est, animam sentientem reali passione affici dum sentit, necesse est ipsam esse corpoream, neque enim passionibus corporalibus afficeretur, nisi esset corpus.) Sie wohnt im Gehirn; von da bewegt sie sich durch die Nerven im ganzen Körper umher und übt so, je nachdem sie affiziert wird, an

verschiedenen Stellen des Körpers bald diese bald jene Thätigkeit aus. Sie ist der warme, lichte, bewegliche Nervengeist. Eine reine Form kann sie, wie Aristoteles meint, nicht sein, denn ein unkörperliches und unteilbares Wesen kann niemals zwei Gegensätze, z. B. Weiß und Schwarz, zugleich in sich aufnehmen. Nach Aristoteles ist die Seele anfangs wie eine tabula rasa, auf welcher nichts geschrieben steht, welche aber alle Bilder von der Außenwelt aufnehmen kann, sind Sinn und Verstand rein passive Potenzen und deshalb fähig, alles zu empfinden und zu verstehen; aber nach Campanella ist die empfindende und zugleich denkende Seele (s. u. S. 61,68) ein aktuell existierendes Wesen und kann nur dasjenige empfinden und verstehen, das Kraft genug hat, auf sie einzuwirken. (cf. Met. I, 4 art. 6: anima est ens actu, sed in potentia solum ad ea, quae robustiora sunt, possuntque in ipsam agere. Ib. art. 7: sensus non est potentia, sed ens actu, non omnia sentiens, sed excedentia tantum obiecta.) Wenn nämlich der Sinn eine reine Potenz wäre, so würde allen alles als dasselbe erscheinen, nun aber ist es ein aktuelles Wesen, und weil es verschiedene Grade der Wesenheit hat, erscheinen dieselben Dinge dem einen so, dem andern anders. Der zarte Geist nämlich wird von derselben Sache anders affiziert als der grobe.

Das reale Leiden, durch welches die Seele empfindet, bezeichnet Campanella näher als eine Veränderung, die aber keine totale ist. Auch darin befindet er sich im Widerspruche mit Aristoteles, der die Empfindung dadurch entstehen läßt, daß die Seele die Form des empfundenen Gegenstandes in sich aufnimmt, so, daß dieser seiner eigenen Form beraubt und damit die aller Formen fähige Seele bekleidet wird. Aber wie kann z. B. der Stein ohne eigene Form bleiben, ohne daß er zerstört wird? Und wie können wir die Form der Sonne und des Feuers in uns aufnehmen ohne ihre und unsere Vernichtung? Dagegen ist nach Campanella jede Empfindung eine reale, aber mäßige Veränderung (modica immutatio). Leidet die empfindende Seele von einer Sache, so wird sie in jene verändert, aber nicht gänzlich, sonst würde sie untergehen und jene Sache werden, wie das Holz Feuer wird. Ferner wird sie auch nicht von der ganzen Sache verändert, 1) weil sie nicht von den inneren und von allen Teilen des Gegenstandes berührt

werden kann, und 2) weil, wenn dieses geschähe, sie in die Sache selbst verwandelt würde, ihr früheres Urteilsvermögen verlöre und ein neues erwürbe, also in gänzliche Vergessenheit ihrer selbst verfiele. Demnach wird der empfindende Geist nur wenig von dem Gegenstande verändert, empfindet dieses Wenige und schließt daraus durch eine Folgerung vom Ähnlichen auch auf das übrige Wesen des Gegenstandes: cf. Met I, 4 art. 4: spiritus paululum immutatur ab obiecto, sapit illum paululum, ex illo paululo sapit reliquum per discursum a simili. Die Empfindung also ist eine Erkenntnis des Teiles, das Ganze aber wird durch die Vernunft erschlossen oder die Sinne zusammengenommen verursachen die Erkenntnis der ganzen Sache: cf. ib: Ergo sensus est partis sapientia: totius vero similium est scientia, ratio et syllogismus. Deinde omnes sensus simul causant totius rei cognitionem. Campanella führt die Erkenntnis der Substanz einer Sache auf die Sammlung aller Sinneseindrücke zurück, die wir von ihr empfangen. Die verschiedenen Teilvorstellungen, die wir z. B. von einem Apfel durch Gesicht, Geruch, Gefühl, Geschmack erhalten, geben uns vereinigt eine Vorstellung von der ganzen Substanz dieses Gegenstandes, wobei der Verstand nur insofern thätig ist, als er die ihm gewordenen Sinnesempfindungen sammelt und zu der Vorstellung eines Ganzen verbindet. So entsteht also die Vorstellung eines Gegenstandes zunächst durch die sinnliche Wahrnehmung, die uns aber nur mit einem Teile der Sache bekannt macht, dann durch das Urteil, das auf das Ganze derselben schließt: cf. ib.: ergo ex sensilibus notis ex parte per sensum, et ex toto per iudicium, nascitur argumentum et scientia de toto et partibus essentialibus et integrantibus. Auf diese Weise, in deren Ausbildung Campanella ein Vorläufer Lockes geworden ist, kommen wir zur Erkenntnis der Außenwelt, die aber von vornherein als eine seiende und wirkende postuliert wird. Die Eindrücke, welche die äußeren Objekte uns zufügen, bleiben in dem empfindenden Geiste zurück, wie Bewegungen in der Luft. Dieses Zurückbehalten wird Gedächtnis genannt. Und wenn durch ein Ähnliches die Empfindung erneuert wird, entsteht die Rückerinnerung. cf. ib.: Istae autem passiones illatae ab obiectis remanent in tenuitate spiritus, sicut motiones in aëre: . . . et haec retentio vocatur Memoria. Quae quando expergescit ab aliquo simili, dicitur Reminiscentia.

Die einzelnen Sinneseindrücke verharren nicht im Geiste, weil sie nur in wenigen Objekten sich darbieten und deswegen nicht so oft und stark auf den Sinn einwirken, die allgemeinen aber verharren in demselben, weil sie in mehreren Objekten als übereinstimmende Ähnlichkeiten derselben von uns empfunden werden, z. B. der Mensch in verschiedenen Personen. Dagegen behält die empfindende Seele die besonderen Eigentümlichkeiten der Dinge, sobald letztere aufhören, sie zu bewegen, nicht mehr in sich zurück. cf. ib.: . . . sensus interior abeuntibus obiectis praesentialiter moventibus, non retinet singulares proprietates, sed similitudines probe retinet, in quibus plura conveniunt obiecta, . . . Dies aber wäre nach Campanellas Ansicht nötig, wenn wir zu einem Wissen gelangen sollten, das uns im Zusammenhange nicht bloß über das allgemeine Wesen der Außenwelt unterrichtete, sondern eine Erkenntnis ihrer Besonderheiten uns bieten würde.

Zu dem uns möglichen Wissen aber sind Gedächtnis und Rückerinnerung die ersten natürlichen Grundlagen. Dieses Wissen vollendet sich weiter nach Campanella auf dem Wege des Glaubens, der Folgerung, des Verstehens, des Urteils und der Einbildungskraft. Dabei ist zu bemerken, daß diese Wissenselemente 1) sämtlich Empfindungen und 2) Thätigkeiten der einen, körperlichen, empfindenden Seele sind. Das Gedächtnis bestimmt Campanella nach dem Vorhergehenden als eine früher gehabte Empfindung (renovata sensatio od. sensus anticipatus), weil sie durch ein erneutes Empfinden früher gehabter Bewegungen (anticipatarum motionum) und Leiden entsteht. Für das Wissen genügt aber Empfindung und Gedächtnis nicht, denn wir können nicht alles mit eigenen Sinnen empfinden und wahrnehmen. Daher bedürfen wir auch des Glaubens (fide), wodurch wir denjenigen beipflichten, welche etwas wahrgenommen und erfahren haben. Glauben ist also mittelst eines fremden, nicht des eigenen Sinnes empfinden und wahrnehmen (Credere ergo est sentire alieno sensu non proprio, Phys. cap. XVI, art. 4). Zugleich mit dem Glauben entsteht die dritte Art der Erkenntnis: die Folgerung (discursus), weil man dabei vom Bekannten zur Erkenntnis des Unbekannten der Dinge an der Hand der zwischen ihnen herrschenden Aehnlichkeiten aufsteigt. Wie vielerlei Aehnlichkeiten es nun unter den Dingen giebt, so viel Folgerungen und Ver-

nunftſchlüſſe giebt es. Wer die Aehnlichkeiten der Dinge wohl einſieht, folgert gut und lernt alles leicht, weil er vom Bekannten zum Unbekannten aufſteigt; und je bekannter dann den Sinnen das Aehnliche ſelbſt iſt, deſto vollkommener und gewiſſer wird das aus der Folgerung hervorgehende Wiſſen, die scientia discursiva: cf. Phys. cap. XVI, art. 5: Quot vero sunt similitudines, tot sunt discursus ac syllogismi: Qui bene has similitudines novit, bene discurrit et addiscit omnia facile, propterea quod ex notis similibus ad ignota procedit. Et quo notiora sensibus ipsa similia sunt, item et quo similiora, eo perfectior sit scientia discursiva, certiorque. Die Folgerung iſt alſo eine ähnliche Empfindung in einem Aehnlichen (discursus est sensus similis in simili, Phys. cap. XVI, art. 4). Hieraus geht nun das Verſtehen hervor (intelligere, intellectus). Campanella ſcheint ſich bedauerlicherweiſe über dieſen wichtigen Begriff nicht klar geweſen zu ſein, denn einmal iſt ihm Verſtehen ſo viel als im Innern der empfindbaren und wahrnehmbaren Dinge mittelſt Folgerung aus dem, was man ſieht, leſen (intus legere), was von außen verborgen iſt, auch die kleinſten Beſonderheiten (singularitates) und nicht bloß die Allgemeinheiten *), wobei er mit gutem Rechte gegen die Identifizierung der bloßen Abſtraktion mit dem Verſtande eifert; ein andermal iſt ihm Verſtehen nichts anderes als ein mattes und verwirrtes Empfinden aus der Ferne (intelligere sentire languidum, et a longe, et confusum, Met. I, 4 art. 4; Phys. cap. XVI, art. 6 u. ö.), weil der Geiſt nur die Allgemeinheiten der Dinge in ſich behält, worin ſie übereinſtimmen, nicht ihre Beſonderheiten, worin ſie verſchieden ſind. Auf das Verſtehen folgt dann in der Seele das Urteil über die Wahrheit oder Falſchheit des Gegenſtandes, wenn die Erkenntnis desſelben durch das, was der Verſtand in dem Dinge von der Weſenheit ſieht, und mittelſt der Sinnesorgane durch die vorgegangenen Senſationen mit Zuziehung des Gedächtniſſes, des Glaubens und der Folgerung bereits

*) Nach Campanella iſt das Allgemeine im Beſonderen und wird mit ihm zugleich erkannt. Daher verwirft er die Anſicht des Ariſtoteles, welcher die Erkenntnis des Allgemeinen dem vom Sinn ſubſtanziell verſchiedenen Verſtande vorbehält. Der Sinn erkennt ebenfalls das Allgemeine, kann deshalb mit dem Verſtande nicht weſensverſchieden ſein. (Vgl. Met. I, 6 art. 7).

vollendet ist. Die Folgerung ist gleichsam der Wurfspieß des Verstandes. Wenn sie jedoch nur aus der unmittelbaren sinnlichen Empfindung eines Sinnes gezogen ist, erzeugt und begründet sie nur ein partielles Urteil (iudicium partiale) und giebt der Sache bloß einen der gehabten Sinneserkenntnis konformen Namen (Nominal-Definition). Ist die Folgerung aber aus dem geistigen Begriffe (ex conceptu mentali) nach den Merkmalen aller Sinnesorgane, des Gedächtnisses, des Glaubens und der Urschlüsse gezogen, so erzeugt sie ein totales Urteil (iudicium totale, Real-Definition), welches eine Definition oder eine Wesensbeschreibung und folglich ein Axiom, eine Sacherklärung und ein Beweis heißt: dergleichen zu finden Zweck und Ziel alles Nachforschens ist, wie sie auch die Prinzipien aller Lehre und der theoretischen Wissenschaften sind. (cf. Phys. cap. XVI, art. 7: . . . definitio aut descriptio aut axioma aut declaratio probatioque, quae sunt fines investigationis et principia doctrinae seu scientiarum Theoreticarum. Est enim Nomen definitio imperfecta; definitio vero nomen perfectum.) Zu allen diesen Erkenntniselementen kommt schließlich noch das Einbildungsvermögen (imaginativa.) Es ist zwar auch wie jene ein Akt des körperlichen Geistes, aber seinem Wesen und seiner Kraft nach von ihnen verschieden durch seine Erhebung über die gegebene Wirklichkeit und das sinnlich Wohlbekannte zu den Urbildern des göttlichen Verstandes, die in der Welt verborgen liegen, und zu den mannigfachen Vorstellungen, die sich durch Verbindung und Trennung der im Geiste erregten und in ihm nachwirkenden Bewegungen der Dinge ergeben. Demnach beruht die Einbildungskraft auf der Sinnesempfindung, an welche angeknüpft der Geist darüber hinaus eine andere Sache empfindet, daher heißt sie Darüberempfinden (supersentire, vgl. De sensu rerum, Lib. II, cap. XXI.) oder Empfindung eines abwesenden Objektes (cf. De sensu rerum, Lib. II, cap. XIX: Et sensus est obiecti praesentis, imaginatio absentis). Weil das eingebildete Objekt nicht gegenwärtig ist, unterliegt das Einbildungsvermögen größeren Täuschungen als Sinn und Verstand. Seine Folgerungen müssen stets einen sinnlich-empirischen Grund haben, sowie man überhaupt immer desto mehr in leere Einbildungen und ein trügliches Wissen sich verliert, je mehr man von der Sinnenwahrnehmung der Wirklichkeit sich entfernt; und umgekehrt desto

mehr von leeren Einbildungen sich fernhält und wahrere Folgerungen macht, je näher man bei der sinnlichen Wahrnehmung bleibt.

Weil alle diese Erkenntniselemente Empfindungen und demgemäß nicht fundamental von einander verschieden sind, so müssen sie auch Thätigkeiten der einen empfindenden Substanz, des körperlichen Geistes, sein, wie er auch einer ist in allen Sinnesorganen. (cf. Met. I, 6 art. 3 in der Überschrift: Unam esse substantiam sentientem in omnibus organis.) Der Geist empfindet die Dinge durch ein reales Leiden, das er von ihnen erfährt. Dieses bleibt abgeschwächt in ihm haften und so entsteht das Gedächtnis. Also ist es derselbe empfindende Geist, der sich erinnert, nicht irgend ein von ihm unterschiedenes Wesen: cf. Met. I, 6 art. 4: Ergo i d e m spiritus sentiens est qui memoratur, non aliqua res distincta. Denken ist etwas empfinden, nicht in sich, sondern in seinem Ähnlichen: alles diskursive Wissen entsteht aus einer vorhergangenen Sinneserkenntnis, alles Andere also, was man auf Grund der vorgegangenen Sinneserkenntnis erkennt, ist diskursives Wissen. Auf dieselbe Weise entsteht die Rückerinnerung und die Einbildung des Ähnlichen durch ein anderes Ähnliches und des Ganzen durch den Teil. Somit sind alle diese Seelenthätigkeiten Funktionen eines und desselben Geistes (cf. Met. I, 6 art. 6: Ergo hae omnes functiones sunt e i u s d e m animae) und dürfen auch den Tieren nicht abgestritten werden, wenn sie auch in uns teils wegen der höheren Vollkommenheit unseres Geistes (spiritus), teils wegen der beseelenden Assistenz der von Gott gesandten Vernunft (mens) (Vgl. d. Antworten auf den 4. u. 8. Zweifel) besser und vollendeter sind. Diese Vernunft begründet einen fundamentalen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier: Durch sie steht der Mensch über den Tieren, nicht bloß dem Grade nach, sondern als ein Wesen einer anderen und höheren Ordnung. Die Vernunft ist nicht von der Materie abhängig, sondern einzig und allein von Gott, von welchem sie durch eine einfache Emanation erzeugt wird, denn wenn sie, wie der animalische Geist, aus den Elementen käme, so würde sie sich keineswegs über die Elemente erheben können: keine körperliche Kraft erhebt sich über ihren Körper, keine Wirkung über ihre Ursache und kein Teil über das Ganze. (cf. Met. I, 5 art. 2: si anima humana (d. i. mens) ex elementatione veniret, sicut spiritus

brutorum, nequaquam ultra elementa aut supra erigeretur: neque enim ulla forma aut vis corporea extra corpus suum vagatur, nec ullus effectus supra causam erigitur, nec pars supra totum). Die menschliche Vernunft aber dehnt im Nu ihre geistige Einsicht über Erde und Himmel aus und stellt sich über der Erde andere unzählige Welten vor; sie sieht vor uns und nach uns Unendlichkeit; Zeit und Raum sind keine Schranke für sie, sondern sie überwindet alle Räume und Zeiten. Sie unterliegt keinem Gegensatze, wie der Sinn, sondern alles Gegensätzliche weiß sie und urteilt darüber; Schmerz, Kummer, Trunkenheit, Wahnsinn u. dgl. treffen nur den Geist und den Körper, nicht die Vernunft; sie verachtet die gegenwärtigen Güter und erstrebt ein Besseres in der Ewigkeit; daher muß sie unkörperlich und ewig sein.

Zur Erklärung dieser Folgerung kann man nicht den Campanellaschen Satz von der Identität des Denkens und des Seins anwenden, denn dieser gilt nach Campanella nur im Bereiche des Erkennens der natürlichen Dinge, wo das Objekt dem Empfinden und dem Denken unmittelbar gegenwärtig ist, was bei transcendenten Objekten nicht der Fall ist. Vielmehr kann der Schluß: Weil die Vernunft Unkörperliches und Ewiges denkt, muß sie auch unkörperlich und ewig sein, nur heißen, weil ersteres der Fall ist, muß Unkörperlichkeit und Ewigkeit zum Wesen der Vernunft gehören. Daraus folgt aber noch keineswegs das Sein der unkörperlichen und ewigen Vernunft, denn niemals folgt aus der essentia einer Sache auch ihre existentia, wie schon Aristoteles erkannte und Kant nochmals überzeugend dargethan hat. Die Unkörperlichkeit und Ewigkeit der Vernunft ist daher nicht die reale Ursache (causa) ihrer Existenz, sondern nur der Erkenntnisgrund (ratio) ihres Wesens. Bekanntlich beruht in dem Irrtum, daß es Begriffe giebt, die entweder ohne weiteres oder durch gewisse Merkmale, z. B. der Unendlichkeit, Vollkommenheit u. a., die Existenz als Prädikat in sich einschließen, die Stärke des ontologischen Gottesbeweises.

Ihrem Wesen nach ist die Vernunft einfach und keine Zusammensetzung, sondern eine unteilbare Wesenheit aus Macht, Weisheit und Liebe bestehend: auch deshalb muß sie unsterblich sein*): Trotz ihrer

*) Die Vernunft ist nach Campanella einfach und unteilbar, weil sie aus reinen Primalitäten, welche der Sache nach eins, weder teilbar, noch trennbar sind, besteht,

Immaterialität ist sie durch ein wesentliches Band (vinculo substantiali) an den tierischen Geist gebunden, mit welchem sie handelt, empfindet und denkt, und diese unnatürliche Verbindung zweier gänzlich wesensverschiedener Substanzen rechtfertigt Campanella so: weil Gott wollte, daß die Vernunft keine Verrichtung durch sich und aus sich allein und ohne den Körper verrichten, sondern natürlicher Weise alles nur durch den körperlichen Geist, den er ihr ursprünglich zur Wohnung angewiesen, erlernen sollte. Andrerseits steht dieser Abhängigkeit der Vernunft von dem Geiste und dem mit ihm verbundenen Körper eine Beherrschung derselben durch die Vernunft gegenüber und eine Erhebung des körperlichen Geistes durch sie zu den ewigen Gütern, deren er an sich nicht fähig ist. cf. Met. I, 6 art. 3: Mens autem quidquid operatur sentiens anima, et ipsa operatur cum ea: sentit enim, memoratur, reminiscitur, imaginatur, ratiocinatur circa naturalia, et insuper operationem habet propriam erga transnaturalia per se, ad quem etiam rapit spiritum sensitivum. Die Vernunft macht den Menschen zum Abbild des vom göttlichen Geiste durchdrungenen Universums, zum Mikrokosmus und durch die gegenseitige Bedingtheit und Abhängigkeit aller Teile im menschlichen Organismus wird die bewundernswerte Harmonie dieses Mikrokosmus hergestellt. Vor allem hat die Vernunft Bedeutung als Sitz der religiösen Idee und des religiösen Lebens und Strebens: durch sie ahnt und verspürt der Mensch im Voraus höhere Geister, als er selbst, einen Gott und ein zweites Leben nach dem Tode; durch sie verkehrt Gott mit dem Menschen und offenbart ihm die erhabensten Dinge; durch sie besitzt, bewegt und lehrt Er den ganzen Menschen mittelst so gewaltiger Abstraktionen von dem Irdischen, daß diese manchmal den Geist und den Körper des Begeisterten mit einander in den Himmel aufwärts ziehen. cf. De sensu rerum, Lib. III, cap. 11: At prophetia, qua Deus homines donat, non in spiritu corporeo initiatur, sicut in melancholicis et brutis naturales prophetiae sunt, sed in mente ab ipso

also reines Sein ohne Nicht-Sein ist. Dadurch ist sie nicht nur Teilnahme am Leben, sondern Leben an sich selbst, also unvergänglich (vgl. Phys. cap. X, art. 4.). Die Dreiheit der Primalitäten des Seins hebt ebensowenig dessen Einfachheit und Unteilbarkeit auf, wie die Dreiheit der trinitarischen Personen ihre absolute Wesenseinheit.

hominibus immissa, et ea ostentat res altissimas, in eaque residet ipse solus, movet, docet in abstractionibus adeo vehementibus, quae trahunt una spiritum corpusque consequenter in caelum.

Das Letzte lehrt, daß den Campanella bei der Setzung und Ausbildung des Begriffes der Vernunft wesentlich die Rücksicht auf die religiöse Anschauung und ihre Forderungen bestimmt hat, aber nicht allein, denn in der Vernunft findet alles seine Begründung und seinen Ursprung, was den Menschen über ein bloß empfindendes und sinnlich denkendes Wesen erhebt, was ihn eigentlich erst zum Menschen macht. Aber die einzigartige, im Vergleich zu den übrigen organischen Wesen wunderbar erscheinende Wesenheit des Menschen wird unphilosophisch durch ein anderes Wunder erklärt, denn die Existenz der Vernunft wird nur durch willkürliche Zuhülfenahme Gottes, der dabei als ein Deus ex machina erscheint, möglich und durch die trotz ihrer Immaterialität substanzielle Verbindung mit Geist und Körper und durch die Vielheit der ihr zugeschriebenen Funktionen wird ihr Begriff unlogisch und verworren. Doch hat, wie schon bemerkt, unseren Philosophen wohl nicht bloß das Interesse und die Rücksicht auf die religiöse Vorstellungsweise zur Herübernahme dieses Begriffes aus der Religion bestimmt, sondern er ist bei ihm letzlich motiviert durch die Auffassung des als Träger alles unseres natürlichen Empfindens und Denkens gedachten Geistes als eines nur materiellen, der ihm natürlich als Substrat dessen, was im Menschen über das Sinnliche hinausgeht und allgemeine Begriffe bildet, nicht genügen konnte, trotzdem er inkonsequent dem körperlichen Geiste auch diese Fähigkeit in gewisser Hinsicht nicht abspricht (s. ob. Einbildungsvermögen S. 62). Der Einseitigkeit einer sensualistischen Erkenntnisweise auf materiellem Grunde steht durch die Annahme der vernünftigen Seele im Menschen die andere Einseitigkeit einer rationalistischen Erkenntnisweise auf immateriellem Grunde gegenüber, ohne daß beide mehr als lose mit einander verbunden wurden wären. Der Dualismus zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, der sich als ein unaufgelöster Widerspruch durch die ganze Philosophie Campanellas hindurchzieht, tritt am auffälligsten im Menschen selbst zu Tage. Er ist körperlich und unkörperlich, sinnlich und rein geistig auf Grund zweier Prinzipien, die unmöglich selbständig neben einander in einem einheitlichen Organismus

und doch wieder in und mit einander harmonisch wirkend gedacht werden können: er ist in sich selbst widerspruchsvoll. Durch die dem Menschen immanenten Prinzipien, des materiellen Geistes und der immateriellen Vernunft, erhalten Sensualismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus gleiche Berechtigung, hindern sich aber gegenseitig an ihrer konsequenten Ausbildung. Das konnte erst, indem man sich prinzipiell auf den einen oder auf den andern Standpunkt stellte, in der weiteren Entwicklung der Philosophie geschehen und erst dann, wenn durch ihre beiderseitige, bis zu den letzten Konsequenzen geführte Ausbildung ihre Wahrheit und Unwahrheit klar ins Bewußtsein getreten waren, konnte eine höhere Einheit beider möglich werden.

Mit der Anerkennung der aus eigener, ursprünglicher und angeborener Kraft ihr Wissen schöpfenden immateriellen Seele ist die sensualistische Erkenntnislehre Campanellas im Prinzip durchbrochen und die Möglichkeit und Wirklichkeit einer scientia innata neben, ja über der scientia illata gegeben. Doch ist der Übergang von dieser zu jener schon in dem Sensualismus Campanellas selbst vorhanden, sofern nämlich auch er, wie jeder vernünftige Sensualist, eine Mitwirkung des empfindenden Subjekts zum Zustandekommen einer Empfindung anzunehmen genötigt wird. Die Seele verhält sich nicht bloß den ihr von außen kommenden Eindrücken der Dinge gegenüber rein rezeptiv, sondern reagiert ihrerseits darauf. Campanella sagt: Die Empfindung ist nicht ein bloßes Leiden, sondern eine Aufnahme des Leidens. (cf. Met. I, 5 art. 1 in d. Überschrift: Sensum non passionem, sed perceptionem passionis esse). Denn nicht jedes Mal, wenn wir leiden, empfinden wir auch: im Schlafe empfinden wir manches nicht, und dennoch leiden wir es ebenso wie im Wachen, auch in der Leidenschaft und in der Ekstase haben wir keine Empfindung von dem, was uns später als Schmerz zum Bewußtsein kommt. Daher ist die Empfindung nicht eine bloße Veränderung, sondern eine bewußte Aufnahme der Veränderung und scheint zugleich mit einem Urteile über das empfindbare Ding verbunden zu sein, denn auch die Tiere nehmen vieles auf, ohne doch darüber ein Urteil zu haben. cf. Met. I, 5 art. 1: Ergo non sola immutatio est sensus, sed immutationis perceptio. Videtur tamen magis actus esse vitalis iudicativus, qui rem prout est cognovit, nam et bruta multa perci-

piunt absque iudicio, similiter et delirantes. — Phys. cap. XII, art. 1: Itaque sentire admistum videtur esse iudicio rei sensibilis. — De sens. rer. et mag., Lib. I, cap. IV: Ergo sensus non passio sola est sed perceptio passionis, et iudicium de obiecto passionem inferente. In der Aufnahme des Leidens aber und in dem Urteile über den Gegenstand, der es hervorruft, geht offenbar das Empfinden auf uns selbst zurück, wird darin überhaupt erst möglich, und das dritte Grundprinzip Campanellas erhält so eine bestätigende Beleuchtung.

Überblickt man die sensualistischen Gedanken Campanellas, so ergiebt sich folgendes: Der ganze Prozeß des Erkennens der natürlichen Dinge geht ihm im Empfinden auf (cf. Phys. XVI, art 6: tota scientia humana est in sensu), das veranlaßt durch die Bewegungen der äußeren Objekte und vermittelt durch bewegende Medien als eine jenen ähnliche Bewegung des körperlichen Geistes gedacht wird, wodurch dieser den Dingen außer ihm verähnlicht wird. Der Verstand thut in diesem Prozeß des Erkennens nichts anderes, als daß er die im Geiste abgeschwächt zurückbleibenden, durch die unmittelbare Wirkung der Objekte hervorgerufenen Bewegungen zu matten Gesamtvorstellungen der Dingsubstanzen vereinigt. Empfinden und Denken scheint dem Campanella in den Bewegungen des körperlichen Geistes völlig auf- resp. unterzugehen, und dadurch nimmt sein Sensualismus die Form an, wie sie später bei den französischen Sensualisten des achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet wurde, d. h. er wird materialistisch. Zwar ist anzuerkennen, daß er im Gegensatze zu den Aristotelikern, die die empfindende und denkende Seele für substanziell verschieden hielten oder der Seele verschiedene Vermögen beilegten, die Einheit des erkennenden Geistes in allen ihm wesenhaften Thätigkeiten energisch betonte, aber auch er „schneidet sich", wie Carriere (D. philos. Weltansch. d. Reformationzeit, 1. Aufl., S. 588) bemerkt, „durch den Dualismus eines sterblichen und unsterblichen, körperlichen und geistigen Erkenntnisprinzipes alle tieferen Anschauungen in das Wesen des Denkens ab." Bald ist es ihm mit Recht etwas anderes als eine bloße Abstraktion, vielmehr ein intus legere, quae de foris accepimus (Met. I, 6 art. 7), also auch der kleinsten Besonderheiten der Dinge und nicht bloß ihrer Allgemeinheiten, bald ist es ihm ein dunkles Fernempfinden der halbvergessenen Gedächtniseindrücke, und seine ganze

Thätigkeit geht dann darin auf, die letzteren zu sammeln und mit einander zu matten Gesamtvorstellungen der Dinge zu verbinden, in denen ihr besonderer Eindruck nicht zur Geltung kommt. Wollte er von seinem Satze: cognoscere est esse (s. o. S. 50) eine für die Erkenntnistheorie fruchtbare Anwendung machen, so bot sich ihm in dem Gedanken der teilweisen Assimilation unseres Seins mit dem Sein der Dinge, die in der Empfindung stattfindet, die Gelegenheit, die Verwandtschaft des Objektiven und Subjektiven wahrzunehmen und das Denken als das Sein aufzufassen, das sich seiner selbst bewußt wird, also die Erkenntnis als die Selbsterfahrung des Geistes. Das Sein würde nach Campanella allerdings in der sinnlichen Empfindung sich seiner selbst bewußt werden, und demnach würde der obige Satz nicht im Sinne Schellings und Hegels gedeutet werden dürfen, welche mit der Identität von Denken und Sein ein völliges Aufgehen des Seins in einen logischen Prozeß des Denkens behaupteten. Beide Deutungen des Satzes würden einseitig sein, denn weder die Sinne allein noch das angebliche reine Denken geben eine Erkenntnis des Wirklichen, denn dieses ist immer und überall *mehr*, als daß sein Inhalt von einem bloßen Empfinden oder einem bloßen Denken erfaßt werden könnte. Wie bedeutsam aber für die metaphysische Welterklärung der Satz von der Identität des Erkennens und Seins werden kann, wird klar, wenn man Erkennen und Sein als immer und wesentlich zusammengehörig denkt, so daß es ein Sein, das nicht erkennt, gar nicht giebt. Wir würden dann, da ja alles Erkennen auch im Sinne Campanellas seinem Wesen nach ein Selbsterkennen ist, zu dem Standpunkt des subjektiven Idealismus kommen, der nur dem, das für *sich* ist, Realität zuerkennt, also nur den Geistern, allem übrigen nicht für *sich* Seienden diese abspricht, da es dann nur für ein *anderes* d. h. nur eine Erscheinung für ein anderes sein könne.

Es fehlt dem Campanella, wie schon bemerkt, an Klarheit, Besonnenheit und Konsequenz, um die Entwicklungsfähigkeit von einzelnen genialen Gedanken, die sich allerdings ungeordnet und von einer Fülle minderwertigen Materials umgeben bei ihm vorfinden, richtig zu erkennen und den nötigen Gebrauch von ihnen zu machen. Er eilt der philosophischen Erkenntnis seiner Zeit weit voraus und wird ein Vorläufer Kants, wenn er das Erkenntnisvermögen durch seine eigene Causalität urteilen, die

Objekte nur die Veranlassung zum Wissen, nicht dieses selbst, bieten läßt, und wenn er immer wieder betont, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen, sondern nur wie sie uns erscheinen, wenn sie ihm auch noch nicht bloß Erscheinungen sind. Aber trotz der behaupteten Subjektivität unseres Erkennens beschränkt er die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten auf das, was Geschmack, Gehör, Geruch uns als Wirkungen der Dinge empfinden lassen*); Licht, Finsternis, Farbe u. a. sind ihm objektive Wirklichkeiten, die Größe und Gestalt haben, und in seiner Naturlehre stellt er im Anschluß an Parmenides und Telesius Wärme und Kälte als die physiologischen Prinzipien der endlichen Dinge auf, aus denen Licht und Finsternis, Bewegung und Ruhe u. s. w. hervorgehen sollen. Somit steht Campanella hinsichtlich der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten noch nicht auf dem Standpunkte Descartes' und des vorgeschrittenen Empirismus eines Locke, noch viel weniger hat er, wie auch letzterer nicht, die Subjektivität der sogmathematischen Eigenschaften der Dinge: der Ausdehnung, Größe, Gestalt und Bewegung derselben erkannt, und erst Kant hat durch seine Lehre, daß Raum, Zeit und Kausalität als die Bedingungen der Möglichkeit eines Dinges von uns a priori erkannt werden, jene Eigenschaften als nur der Erscheinung desselben in unserem Auffassungsvermögen angehörig nachgewiesen**). Campanellas sensualistischen Grundsatz: Sensus est principium cognitionis et certitudinis kann man zugeben, da ja alle unsere Erkenntnis von sinnlichen Empfindungen entspringt, aber wenn er, wie auch Locke, ohne weiteres annimmt, daß diese Empfindungen selbst wieder auf Eindrücken äußerer Dinge beruhen, so ist das ein metaphysisches Postulat, das aus der bloßen Erfahrung nicht folgend erst bewiesen werden müßte und die andere idealistische Ansicht gegen sich hat, daß die sinnliche Empfindung, mit der die Erkenntnis beginnt, ein Selbsterzeugnis des Geistes, eine seiner Natur gemäße Stufe seiner

*) cf. Phys. cap. XII, art. 2: . . . dulce et amarum, consonantia et dissonantia, foedor et odor non sunt in mundo, nisi respectu sensus nostri quodam temperati modo, cui alius omnis dissimilis est infestusque.

**) Campanella definiert Raum und Zeit: Phys. cap. I, art. 2: Locus est substantia prima, aut sedes, aut capacitas immobilis, et incorporea apta ad receptandum omne corpus. — Locus basis existentiae. — Tempus est duratio successiva rerum aut vicissitudo rerum.

Selbstentwicklung ist (vgl. Leibniz). Der erstere Standpunkt bedarf zur Erklärung der den Sinnen von außen kommenden Eindrücke als Ursache zu denselben die Existenz einer realen Außenwelt, wenn sie auch, wie es der transcendentale Idealismus thut, als der außer aller möglichen Erfahrung liegende und mit dieser völlig diverse Hintergrund der Erscheinungen zu diesen selbst hinzugedacht wird; der letztere im subjektiven Idealismus (Fichte) sich vollendend leugnet die Dinge an sich und läßt demnach den ganzen Prozeß der innern Zustände, die das Subjekt durchläuft, sich aus diesem selbst in Kraft seines ihm eigentümlichen Wesens entwickeln.

Die schon gerügte Inkonsequenz Campanellas in der Durchbildung und Anwendung seiner besten Gedanken und Resultate tritt am offenkundigsten in dem unausgeglichenen Widerspruch zu Tage, der sich zwischen der Theorie und der Praxis des Erkennens bei ihm findet. Es ist natürlich, daß eine Lehre, welche das gesamte Wissen auf der Erfahrung und diese auf dem Sinn aufbauen wollte, zu dem Endergebnis gelangen mußte, daß die Prinzipien der Wissenschaften auf Geschichte sich gründen (Met. V, 2 art. 2: Principia scientiarum in historia fundari), worunter Campanella, wie er ausdrücklich erklärt, nicht nur das versteht, was wir von andern gehört, sondern was wir mit unseren eigenen Augen und Sinnen wahrgenommen haben. Daher mußte die Induktion als das Mittel erscheinen, um aus der genauen und immer wieder auf die sinnliche Wahrnehmung zurückgehenden Betrachtung des Besonderen die als Grundlagen für die Wissenschaft notwendigen allgemeinen Resultate zu ziehen, denn, um mit Campanella zu reden, sind die allgemeinen Grundsätze der Epilog des Einzelnen und die Definitionen das Kompendium des Wissens vom Besonderen. (cf. Phys. cap. XVI, art. 6: Universales propositiones sunt Epilogus singularium, et definitiones sunt compendium scientiae particularium: sed ad discenda ipsa universalia oportet inspicere particularia, et facere inductionem, et quando quis incertus est universalis, recurrit ad experientiam particularium.) Eine vollständige Induktion ist nach Campanella nicht möglich, aber auch nicht nötig; nur bei abstrakten Dingen sind mehr Beobachtungen und Erfahrungen erforderlich als bei konkreten. Eine Begründung aber und nähere Beschreibung der Induktion,

wie sie Bacon giebt, ist bei Campanella nicht zu finden, und in seiner Naturlehre macht er von ihr gar keine Anwendung (s. o. über Telesius S. 54), sondern setzt von vornherein zwei Prinzipien, aus denen er das Besondere erklärt, und statt durch Beobachtung und Experiment sucht er meist mit Hülfe der Phantasie die Wirklichkeit zu begreifen.

II. Die rationaliſtiſche Seite der Erkenntnislehre Campanellas.

Nihil possumus neque scimus neque amamus, nisi inquantum possumus, scimus, et amamus esse nostrum prius. (Met. VI, 8 art. 5).

Steht Campanella in ſeiner ſenſualiſtiſchen Erkenntnislehre weſentlich auf dem Standpunkt ſeines Lehrers Teleſius und iſt er mit dieſem ein Vorläufer Bacons und Lockes, ſo erhebt er ſich in dem Rationalismus ſeiner Erkenntnislehre über die einſeitig ſenſualiſtiſche Theorie des Teleſius, wird ein direkter Vorläufer Descartes', Leibnizens und Kants und hat damit erſt eigentlich ſeine Stellung auf dem Boden der neueren Philoſophie. Im Subjekt, im denkenden und wollenden Subjekt, ſuchte dieſe einen ſicheren Halt vor jeder weiteren Forſchung über dasſelbe hinaus, in der Sondierung ſeines Inhalts traf ſie auf Gedanken und Kräfte, die nicht zufällig und willkürlich in ihm entſtanden ſein konnten, ſondern auf beſtimmte Beziehungen zu außer ihm ſeienden Realitäten oder auf einen beſtimmten Verlauf in der Entwicklung des Weltganzen hinzudeuten ſchienen. Hatte man bis dahin die Prinzipien der Wiſſenſchaften ohne ein ſicheres Fundament meiſt nach Willkür aus oberflächlichen und einſeitigen Betrachtungen der Außenwelt gewonnen, ſo ſtellte die neuere Philoſophie ſich auf den Grund der unzweifelhaften Selbſtgewißheit des eigenen Seins und gewann dadurch ein Prinzip, das ſich erweitert und modifiziert als Grundſtein zu anderen grundlegenden und für die Anwendung erfolgreich erſcheinenden Prinzipien der Wiſſenſchaften eignete. Daß wir können, wiſſen und wollen, iſt Campanellas

erstes und gewissestes Prinzip, das, wie wir sahen, nichts weiter als die Auseinanderfaltung seines obersten Grundsatzes: „Mihi certissimum est, quod ego sum“ ist, der seinerseits wieder mit dem Karteſiſchen: „Cogito ergo sum“ inhaltlich übereinstimmte. Doch ist im Gegensatz zu Descartes dem Campanella das Denken wesentlich ein Empfinden*) — diesen sensualistischen Begriff des Denkens ändert auch sein Rationalismus in der Erkenntnislehre nicht —, aber das Empfinden ist ihm nicht ein direkter Ausfluß der von den äußeren Dingen erhaltenen Wirkung, sondern ein in angeborener, selbstthätiger Kraft entstehender Akt des Subjekts, das sich in sich selbst zuerst und in der Empfindung eines Anderen im Grunde immer nur sich empfindet. Daher vollzieht sich die angeborene Empfindung unserer selbst, die eigentliche scientia innata, ohne Folgerung auf dem Wege unmittelbarer reflexiver Thätigkeit und in dieser Empfindung unseres eigenen Seins muß auch eingeschlossen sein, was uns vom andern Sein zum empfindenden Bewußtsein werden soll, denn nur das in unser eigenes Sein Eingetretene kann nach Campanella ein Gegenstand der Erkenntnis sein. Nichts kann empfunden und erkannt werden, wenn nicht Empfindung und Erkennen das Objekt selbst wird: cf. Met. VI, 8 art. 1: Nihil sentiri nec intelligi posse, nisi sensus intellectusque fiat ipsum obiectum sensibile ac intelligibile. Telesius hat also unrecht, wenn ihm alles Erkennen nur eine Aufnahme des eingetragenen Leidens ist, vielmehr erstreckt sich die Empfindung immer auf das Sein selbst der Dinge, und daher wird jedes Einzelne empfunden und erkannt, weil es die erkennende Natur selbst ist. cf. Met. VI, 8 art. 1: Nos autem aliter sapimus, videlicet sensum seu sapientiam pertinere ad ipsum esse rerum: et sentiri et cognosci unumquodque, quia est ipsa natura cognoscens. Nam cum sensatio sit assimilatio: et omnis cognitio fiat, propterea quod ipsa essentia cognoscitiva fit ipsum cognoscibile: et cum factum est ipsum cognoscibile, perfecte illud cognoscit, quoniam iam est illud: ergo cognoscere est esse: ergo quodcunque ens plura est, plura cognoscit, quod pauca, pauca. Wenn also die Empfindung der

*) Sapere od. cognoscere und sentire, sowie sapientia od. cognitio und sensus (sensatio) sind dem Campanella durchaus Wechselbegriffe. Vgl. die Anm. S. 48.

äußeren Dinge, die scientia illata, nur auf der Empfindung unserer selbst, auf der scientia innata, beruht, durch letztere erst möglich wird und nur soweit sie ein Teil derselben geworden, zum Wissensobjekt werden kann, so ist der Sensualismus im Prinzip durchbrochen und es bestätigt sich, was wir oben (S. 51) über die Bedeutung des dritten Campanellaschen Grundsatzes sagten. In diesem vereinigen sich die beiden Erkenntnisquellen Campanellas in einer gemeinsamen Wurzel.

Von dem Grundsatze der rationalistischen Erkenntnislehre Campanellas aus, wonach die Erkenntnis darin besteht, daß das Erkennende das Erkannte selbst ist, rückt der ganze Prozeß des Erkennens in eine neue Beleuchtung. Jener Grundsatz ist wahr, weil alle Empfindung Assimilation ist und jegliche Erkenntniß dadurch entsteht, daß die erkennende Seele das Erkennbare selbst wird, und, wenn sie das Erkennbare geworden, dann es vollkommen erkennt, weil sie es selbst ist. Also ist Erkennen Sein (ergo cognoscere est esse, s. dazu S. 50, 69), und je mehr ein Ding ist, desto mehr erkennt es. (Vgl. obiges Citat). Weil Gott alles ist, erkennt er alles. Leiden und Veränderung bringen deswegen eine Erkenntnis hervor, weil sie das erkennende Sein zum erkannten machen: Alles, was eine totale Veränderung erfährt, geht gänzlich in die Natur des verändernden Gegenstandes über, aber wenn es nur wenig verändert wird, so wird es auch nur wenig und teilweise das Verändernde selbst, ist also dieses nur in einer gewissen beschränkten Weise; da es sein eigenes Sein nicht gänzlich verloren hat. Weil nun eine Sache desto mehr und gewisser empfunden wird, je mehr die empfindende Seele das Empfundene selbst wird, und daher, je entfernter sie auf uns einwirkt und je weniger wir in ihr Sein verändert werden, auch desto mäßiger empfunden und erkannt wird, so muß man zugestehen, daß alle Art des Wissens auch alle Art des Seins ist. (cf. Met. VI, 8 art. 4: . . . omnimodam sapientiam esse omnimodum esse). Aber nicht deswegen wird das Erkennen zum Sein, weil das gänzlich in ein fremdes Sein Uebergehende in seinem eigenen Sein zerstört wird. Denn die Erkenntnis seiner selbst ist sein Sein, die Erkenntnis des Andern ist das Sein des Andern: cf. ib.: Nam notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum. Jedes Wesen erkennt sich, weil es es selbst ist. (cf. ib. in d. Ueberschr.: omne

ens seipsum nosse, quia est idipsum). Die Seele und alle Wesen erkennen sich in verborgener eingeborener, nicht erworbener Erkenntnis, (ib.: notione abdita innata, non acquisita), und diese ist ein Primordialprinzip oder eine Primalität des Seins, wie Macht und Liebe. Die Seele und alle Wesen erkennen zuerst und ihrem Wesen gemäß sich selbst, dann aber und accidentell das Uebrige, soweit sie sich selbst als verändert und als dasjenige irgendwie geworden erkennen, wovon sie verändert werden: cf. Met. VI, 8 art. 4: . . . dicimus, animam et cuncta entia seipsa pernosse primo et essentialiter, cetera vero secundario et accidentaliter inquantum norunt seipsa mutata et facta aliqualiter ea, a quibus immutantur. Nicht also empfindet der empfindende Geist ohne weiteres z. B. die Wärme, sondern zunächst empfindet er sich selbst und dadurch kann er sich von der Wärme verändert fühlen. Wird er nun erwärmt, so empfindet er die Wärme und darauf den Körper, der sie ausströmt. Ebenso erkennt der Verstand zunächst immer nur sich selbst, dann erkennt er sich verändert in den erkennbaren Gegenstand, und in Folge davon erkennt er das Objekt, das die Veränderung hervorrief. Alle Arten des Erkennens: Empfinden, Verstehen, Erinnerung und Einbildung, bestehen darin, daß das Erkennende das Sein des Erkannten ist oder wird, (cf. Met. VI, 8 art. 2: Ueberschrift: Cognitionem sensitivam, imaginativam, intellectivam, memorativam in eo consistere, quod cognoscens est esse cogniti vel fit), woraus folgt, daß alle Erkenntnis die Wesenheit des erkannten Dinges, in welche das erkennende verändert wird, oder vielmehr die Wesenheit des erkennenden Dinges ist, welche es erwirbt oder besitzt. Wenn wir z. B. nur einen Teil der ganzen Wärme empfinden, so sind wir nicht wahrhaft weise, sondern nur durch eine Folgerung wissen wir das Ganze. Aber soweit wir ein Teil der Wärme geworden sind, sind wir auch in gewisser Weise die ganze Wärme, da ja der Teil dem Ganzen ähnlich ist und alles Wirkende ein sich Aehnliches wirkt. Das ähnliche Sein aber hat ein und dasselbe Sein mit dem Sein, dem wir ähnlich sind. Deswegen ist die Folgerung und der Schluß die Empfindung einer Sache nicht in sich, sondern in ihrem Aehnlichen, und je größer die Aehnlichkeit ist, desto gewisser ist die Erkenntnis. Offenbar geht in allem die Erkenntnis auf das Sein: (cf. Met. VI, 8 art. 2: in cunctis videtur

cognitio ad esse pertinere. Ib. art. 1: utique ad esse pertinet cognoscere et non ad passionem, nisi quatenus causat esse). Einsehen das Allgemeine ist das Allgemeine selbst werden, empfinden das Besondere ist das Besondere selbst werden. Aber dieselbe Empfindung erkennt das Besondere und das Allgemeine; in gleicher Weise auch der Verstand.

Auf dem Erkennen und damit auf dem Sein unserer selbst basiert all unser Wissen, das eingeborene und das erworbene; in eingeborener Erkenntnis wissen alle Wesen zunächst von sich und dann wissen sie nur von anderen, weil und dadurch, daß sie von sich wissen. Worauf beruht unser Zutrauen zur Wahrheit dieser scientia innata? Darauf, daß sie Primalität, also Prinzip des Seins, und von Gott ist. In den Primalitäten können wir nach Campanella nicht irren, denn alle niederen Grade des Seins sind in Gott in eminentestem Maße beschlossen, und alle Creaturen lieben und wissen Gott mehr als sich selbst, weil sie mehr das ganze Gut lieben und wissen, als den Teil. (cf. Met. VI, 9 art. 6: . . . omnes creaturae magis amant Deum quam seipsas, id est, magis totum bonum quam partem . . . omnes magis sapiunt Deum quam seipsas.) Das Wissen, mit dem wir Gott lieben, ist ein primordiales, aber uns verborgenes Wissen, weil wir wegen der Eindrücke der uns sich ähnlich machenden Objekte der Erkenntnis unserer selbst und Gottes entfremdet werden. Dennoch eilen wir immer in angeborener Weisheit zur ersten Wahrheit zurück, wie die animalische Wärme in natürlichem Drange zur Sonne, ihrem Ursprung, zurückstrebt. Wenn wir nach den Entfremdungen durch andere Dinge zu uns selbst zurückkehren werden, dann werden wir Gott sogleich auf eine natürliche und deutliche Weise erkennen, denn wir sind in Gott und Gott ist in uns, an seinem Sein nehmen wir ursprünglich und unmittelbar teil. Weil alles Sein eine Teilnahme des ersten, ewigen Lebens ist, darum schmeckt ihm das eigene Dasein süß und es flieht das Andersein, weil es dessen Süßigkeit nicht kennt, und Gott bedient sich dieses Schmerzes und dieser Unwissenheit zur bleibenden Dauer der Dinge und zu ihrem Glück: cf. Met. VI, 9 art. 4: Et quia participatio primi entis beatissimi est omne ens, ideo dulce sapit cuique suum esse: et fugit alienum esse sui destructivum, qu oniam dulcedinem

alterius esse non novit intrinsecus; et Deus utitur dolore et hac ignorantia ad permanentiam rerum et ad quandam ipsarum felicitatem. Wenn nämlich das Holz das edlere Sein des Feuers wüßte, würde es dieses werden wollen, und Erde und Wasser würden dem Feuer keinen Widerstand leisten. Aber das gewisse und gute Sein wollen sie nicht mit dem ungewissen vertauschen.

Die Gewißheit und Wahrheit unseres Seins und unseres eingeborenen Wissens, das auch, wie wir sahen, das erworbene Wissen in sich einschließen muß, wenn es uns zum Bewußtsein kommen soll, beruht auf der Gewißheit und Wahrheit Gottes, seines Seins und seiner Weisheit. Worauf gründet sich aber die Gewißheit Gottes? Die Antwort Campanellas darauf ist keine einheitliche und bestimmte. Zwar hat er eine ganze Reihe von Gedanken, um Gott und das göttliche Sein gewiß zu machen, aber sie sind nicht geordnet, gehen in einander über und verwirren sich gegenseitig. Man bemerkt aber, daß sie teils auf seiner vom Neuplatonismus beeinflußten Metaphysik, teils auf dem aristotelisch gewendeten kosmologischen Gottesbeweise, teils und wesentlich auf der dem Menschen immanenten Vernunft (mens) und dadurch auf der Religion basieren:

a) Gott ist alle Natur, aber keine einzelne als solche; er ist alles Sein im eminentesten Sinne: er ist Himmel und Erde, Mensch und Löwe, Stein und Baum, Kunstwerk und Vernunftschluß, Geistiges und Reales, aber alles ohne die Unvollkommenheiten, die den Dingen als besonderen anhangen, denn er ist ganz in allem und alles ist ganz in ihm. Die Unvollkommenheiten der Dinge aber sind das Erzeugniß des Nicht-Seins, wie Unmacht, Schmerz, Tod, Haß, Habsucht, List, Armut, Begrenzung, Wenigkeit und unzähliges Anderes, das sich auf die Primalitäten des Nicht-Seins: Unmacht, Unweisheit und Haß zurückführen läßt. Wenn man aber von den Dingen alles dieses wegnimmt, dann bleibt Macht, Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte, aber innerhalb der jedem Dinge natürlichen Grenzen. Hebt man aber diese Begrenzung, die eine Folge des Nicht-Seins ist, auf, so bleibt Macht, Weisheit und Liebe als durch sich selbst erleuchtete und unendliche Primalitäten des Seins übrig und diese sind Gott. Also steigt man von den einzelnen Dingen auf dem Wege

der Negation zu Gott empor: cf. Met. VII, 6 art. 1: ergo ex singulis rebus per scalam negationis ad deum accedimus. — Campanella abstrahiert hier von allen den Unvollkommenheiten, die dem Einzeldinge als besonderem und deshalb endlichem und beschränktem anhaften, und läßt nur solche positiven Bestimmungen des göttlichen Wesens übrig, die diesen Mangel nicht an sich tragen. Da er nach Analogie der menschlichen Natur, die ihm mit Recht auch durch ethische Merkmale wesentlich mitbestimmt ist, alle Dinge denkt, so muß er auch die in dieser Hinsicht den einzelnen Dingen anhaftenden Unvollkommenheiten in Gott negieren. Nur scheinbar liegt in dem obigen Satze: „Gott ist alle Natur, aber keine einzelne als solche" Pantheismus vor, denn Macht, Weisheit und Liebe, die dem Campanella nach Negierung der Unvollkommenheiten aller endlichen Dinge als positive Bestimmungen des unendlichen Seins übrig bleiben, sind ihm die Primalitäten des persönlichen dreieinigen Gottes. (Vgl. S. 49 ff.). Eine reine Negation alles endlich Gegebenen kann demnach der Begriff des Unendlichen bei Campanella nicht sein, sondern nur eine Negation der natürlichen Beschränkungen und Unvollkommenheiten des endlichen Seins und eine positive Anerkennung seines ins Unendliche potenzierten Wesens, das er anthropologisch durch Macht, Weisheit und Liebe zu bestimmen sucht. Damit gewinnt er zwar für seine Philosophie eine Übereinstimmung mit der kirchlichen Trinitätslehre, aber es ist mehr als fraglich, ob eine solche absolute Verallgemeinerung und Objektivierung von Abstraktionen, die wir in unserem Denken vollziehen, wie Weisheit (Wissen) und Liebe (Wollen) — vgl. die „absolute Vernunft" Hegels und den „Willen" Schopenhauers als „Dinge an sich" — philosophisch berechtigt ist, obwohl Campanella dem inhaltslosen abstrakten Unendlichkeitsbegriff gegenüber mit Recht sein Absolutes als Macht, d. h. als thätig und wirkend denkt.

b) In der Reihe der Ursachen können wir nicht in das Unendliche fortgehen (cf. Met. VII, 2 art. 7: In ordine causarum non est devenire ad infinitum), denn wenn die zweite Ursache wirkt, so muß sie entweder von sich oder von einem Anderen dazu bewegt werden; aber die Erfahrung lehrt, daß kein Ding von sich aus handelt, sondern das eine vom andern bewegt wird. Es giebt also eine erste Ursache,

die alles bewegt. Denn die zweiten Ursachen haben niemals selbständig bewegt. Gehen wir in das Unendliche fort, so giebt es kein Erstes und dann auch keine Ursache, die bewegt. — Diesem Argument, wie überhaupt jedem kosmologischen Gottesbeweise, steht gegenüber, daß das Kausalitätsgesetz seinem Wesen nach eine unendliche Anwendung fordert, und deshalb die causa prima ebenso eine contradictio in adjecto involviert, wie die causa sui des Spinoza. Freilich ist es ein Bedürfniß der menschlichen Vernunft, der unendlichen Aufeinanderfolge der kausal verbundenen Erscheinungen durch die Setzung eines einheitlichen metaphysischen Grundes zu diesen zu entfliehen.

c) Die menschliche Vernunft (mens) will und erkennt Unendliches; wie wäre das möglich, ohne daß es ein unendliches Sein gäbe? (cf. Met. VII, 2 art. 7: Anima hominis (d. i. mens) . . . infinita meditatur et cupit; quomodo autem possit hoc facere, nisi infinitum ens reperiatur?) (Vgl. Descartes, Meditationes de prima philosophia, 3. Meditation, den dort angeführten Gottesbeweis.) Denn sonst vermöchte die Seele, die ein Teil des Alls ist, mehr, als in der Wirklichkeit des Alls vorhanden ist. Denn kein Teil erhebt sich über das Ganze hinaus und keine Wirkung über ihre Ursachen. Das ist richtig: aber 1) spricht dem hier vorliegenden Schlusse von der Folge auf den Grund schon die Logik den Anspruch auf Gewißheit ab, und 2) bezieht sich das Gesetz der Kausalität immer nur auf Veränderungen und zwar der empirisch gegebenen, materiellen Objekte und hat außerdem weder Sinn noch Bedeutung. Vollends von dem allerdings angegriffenen Standpunkt der Kantischen Philosophie aus ist das Kausalitätsgesetz subjektiv, eine Form unseres Verstandes und bezieht sich nur auf Erscheinungen für den Intellekt und niemals auf Dinge an sich. Nach dieser Ansicht ist es ein Fehler, das Kausalitätsgesetz als absolute, auch außerhalb unseres Auffassungsvermögens und unabhängig von ihm gültige Wahrheit zu betrachten, durch die man bis zu den höchsten und letzten Prinzipien aufsteigen könne.

*) In der Vernunft nun, die, wie wir sahen (S. o. S. 63 ff.), ein ihr immanentes Vermögen für das Unendliche und Göttliche hat,

*) Vgl. zum Folgenden besonders: Met. XVI, 1 art. 1, 2, 3 u 4; 2 art. 1 u. 3; XVII, 3 art. 1, 5 art. 1; XVIII, epilogus; X, codicillus art. 2.

dessen Realität sie verbürgt, wurzelt, aus ihr quillt das gesamte religiöse Leben und Streben des Menschen. Die Religion ist ihrem Wesen nach Rückkehr zu Gott. Alle Wesen streben danach, immer und überall zu sein, also nach dem höchsten Gute, nach Gott. Dieses Streben ist ihnen durch die Vernunft angeboren. Es hat seinen natürlichen Grund in dem Mangel an Sein, der allen irdischen Wesen anhaftet und die Quelle aller Uebel ist. Daher suchen alle Wesen die Ergänzung ihres fehlenden Seins im unendlichen Sein, das mit dem unendlichen Guten identisch ist. Daher ist die Rückkehr zum ersten unendlichen Sein der Weg zum wahrhaft Guten und damit zur Unsterblichkeit und Unendlichkeit, worin die Dinge ihr höchstes Gut erstreben. Da sie nämlich selbst sterblich und endlich sind und desto mehr die Unsterblichkeit und Unendlichkeit ersehnen, deshalb begehren sie mehr nach dem unsterblichen und unendlichen Gott, als nach sich selbst, weil sie in einer secreta notitia einsehen, daß sie dort ihre Glückseligkeit finden. Der Mensch aber begehrt nicht nur mit unbewußter, sondern auch ihm selbst offenbarer Kraft, mit Gott vereinigt und in ihm selig zu werden, wenn auch nicht mit seinem Körper, der dazu nicht fähig ist, so doch mit seiner Seele. Dieses dem Menschen angeborene Streben ist Religion oder das natürliche Fundament der Religion. Sie gründet sich auf das Bewußtsein, daß Gott das Prinzip seines Seins ist, von dem er sein Sein erhalten, an dessen Sein er teil hat, und vollendet sich in der Rückkehr zu seinem Prinzip, welche das Ziel des Menschen ist. Demnach ist die Religion nicht eine politische Erfindung, wie Aristoteles und Macchiavelli meinen, sondern in der Natur des Menschen begründet. In angeborener Empfindung und Liebe kennt und liebt er seinen Schöpfer mehr als sich selbst: cf. Met. XVI, 2 art. 5: (cuncta entia) innato sensu et amore creatorem sapiunt et amant magis quam se ipsa.

Das religiöse Sein und Erkennen, das in der unsterblichen Seele seinen Grund hat, steht dem Campanella über dem natürlichen Sein und Erkennen, das auf dem körperlichen Geiste ruht, so hoch, wie die Unendlichkeit über der Endlichkeit, das Leben über dem Tode, Gott über der Kreatur. Denn nur die unsterbliche Seele, weil sie durch das ihr eingeborene Können, Einsehen und Begehren aus reinen Primalitäten des Seins besteht und daher in ursprünglicher Weise Gott zum Grund

und Ziel ihrer selbst hat, ist an sich der Verbindung mit Gott und so des Lebens und der Wahrheit, der Unsterblichkeit und Unendlichkeit fähig und deshalb die auf ihr beruhende Religion allein die Quelle alles Lebens und aller Wahrheit. Zwar erkennt sich die immaterielle Seele auf Erden durch die Einwirkungen des materiellen Geistes und des Körpers leidend und dadurch der niederen, vergänglichen Sinnenwelt ausgesetzt und sich selbst entfremdet als außer ihrer eigentlichen Heimat in der Region der Unähnlichkeit und der Selbstentfremdung, des Verderbens und des Todes weilend, aber immer muß sie ihrem angeborenen Streben gemäß vom Niederen zum Höheren, von den Affektionen und Kenntnissen der äußeren Dinge, die ihr Sein und Wissen zeitweilig verändern, zu sich selbst und zu ihrem Prinzip, d. h. zu Gott, zurückkehren. Der materielle Geist dagegen nur dem Äußeren hingegeben, immer leidend und von den Dingen verändert, daher stets der Vergänglichkeit und dem Tode preisgegeben, kann nie zu sich und damit auch nicht zu Gott kommen, und alles Sein und Erkennen, das auf ihm beruht, d. h. das natürliche Leben und die natürlichen Wissenschaften, muß deshalb seinem Wesen nach ungöttlich sein und kann nie die volle Wahrheit, sondern nur dunkele Andeutungen und Hinweise darauf geben. Das diskursive Denken des materiellen Geistes ist zur Erfassung der Wahrheit, d. h. des Wesens der Dinge, nicht geschickt, dieses nur Gott bekannt und in ihm seiend kann nur durch unmittelbare intuitive Erkenntnis der mit Gott vereinten, in ihm lebenden immateriellen Seele in seiner Reinheit ganz erfaßt werden. Reinigung in Glaube und Liebe lassen die Seele eher und besser zur Anschauung des göttlichen Lichtes gelangen, als alle metaphysischen Schlüsse jemals vermögen. (cf. Met. VII, 6 art. 2: Überschrift: Non modo syllogismo Metaphysico ad divinum lumen perveniri usque ad Dei notitiam immediatam, sed longe melius ac citius per purificationem animae in fide et amore Dei.) Somit lassen die Philosophie und alle menschlichen Wissenschaften nur wenig zur Erforschung der Wahrheit erhoffen, nur die Religion, die in der Theologie ihren wissenschaftlichen Ausdruck findet, erhebt den Menschen zu Gott und zur Wahrheit. Alles Niedere muß dem Höheren dienen, daher müssen auch die Wissenschaften, von denen die Metaphysik als die Lehrerin der Mägde, der übrigen Wissenschaften, die höchste ist, stets

der Theologie dienstbar und gehorsam bleiben (Vgl. Met. V, 2 art. 2: wo Campanella von der Metaphysik sagt: Assistit ergo Theologiae sicut magistra ancillarum).

Schluß.

Die letzten Ausführungen haben den Hauptmangel der Erkenntnislehre Campanellas, den Dualismus zwischen angeborener und von außen hinzugefügter oder erworbener Erkenntnis, zwischen religiösem und natürlichem Erkennen deutlich bemerkbar gemacht. Den Nachdruck auf das angeborene und religiöse Wissen legend, in dem er den Zweck des Menschen und seinen Wert sah, mußten ihm die Philosophie und die Wissenschaften, die sich auf die angebrachte Erkenntnis stützen, als etwas Minderwertiges und jenem Zwecke Hinderliches erscheinen. Beide Erkenntnisweisen von einander getrennt wie die immaterielle Seele und der körperliche Geist dienen ihm zur Trennung von Theologie und Philosophie, von Religion und weltlicher Wissenschaft und rufen in seiner Metaphysik den Gegensatz zwischen dem Übernatürlichen und Natürlichen, zwischen Gott und der Welt hervor, den er vergeblich zu überwinden sucht. Zwar läßt ein Blick auf die Philosophie der Renaissancezeit erkennen, daß das Bestreben, religiöses und wissenschaftliches Erkennen, Theologie und Philosophie auseinanderzuhalten und von einander zu trennen, ihr eigentümlich ist, wie überhaupt in ihr ein Ausscheidungsprozeß aller der Wissenschaften von der philosophischen Forschung stattfand, die nicht mit der Reform der Naturphilosophie, die man vorzugsweise anstrebte, in Beziehung gesetzt werden konnten*). Zwar ist es

*) Es ist in dieser Hinsicht beachtenswert, daß auch Bacon noch die sinnliche Seele von der vernünftigen Seele des Menschen unterscheidet und die Untersuchung über die vernünftige Seele wesentlich der Theologie zuweist. „So macht er denselben Unterschied geltend, welcher dem Telesius dazu gedient hatte, die physischen und die theologischen Untersuchungen getrennt zu halten" (Ritter, Gesch. d. christl. Phil., 6. Teil, S. 339).

infolgedeſſen erklärlich, daß die philoſophiſche Forſchung die Freiheit der Bewegung für die Grundlegung und Ausbildung der Prinzipien der Erfahrung gewann und dadurch am beſten der Geiſtesrichtung der Zeit nach Naturerkenntnis diente, obwohl die Ausſcheidung aller nicht auf erfahrungsmäßigem Wege gewonnenen Erkenntniſſe von der philoſophiſchen Forſchung nicht immer ein Vorteil der letzteren war. Denn für Campanella hatte ſein Gegenſatz zwiſchen der scientia innata und der scientia illata und die einſeitige Bevorzugung der erſteren die Folge, daß die Berechtigung und der Zweck der anderen und damit aller ſenſualiſtiſchen Erkenntniſſe wie der als notwendige Vorausſetzung dazu angenommenen Exiſtenz der realen Welt von ihm nicht genügend erklärt werden konnte. Das wird klar, wenn man ſich folgendes noch einmal kurz vergegenwärtigt (Vgl. darüber Met. XVI, 2 art. 3): Durch die scientia illata entſtehen die Wiſſenſchaften; durch ſie erkennen wir die Dinge außer uns, aber durch ſie werden wir auch von der Erkenntnis unſerer ſelbſt und unſeres Prinzipes, d. i. Gottes, abgelenkt. Es entſteht ſo ein Streit zwiſchen der scientia innata und der scientia illata. Und weil jede Erkenntnis ein Streben erzeugt, deshalb ſind auch widerſtreitende Beſtrebungen in den Dingen. Viel höher jedoch ſteht die scientia innata und der appetitus innatus als die scientia illata und der appetitus illatus und ſo die Selbſterkenntnis und die Religion höher als die Erkenntnis der Außenwelt und die Liebe zu ihr, ſomit als die Wiſſenſchaft und das weltliche Leben. Dieſe haben keinen ſelbſtändigen Zweck und ewigen Wert. Zwar entfernen ſich alle Dinge nicht ganz ohne irgend einen Zweck von ihrem Prinzip und von der angeborenen Erkenntnis zur angebrachten, aber iſt dieſer erfüllt, ſo kehren ſie zu ihrem Prinzip zurück. Worin dieſer Zweck beſteht, iſt nach Campanella Gottes Geheimnis; nur ſo viel ſteht ihm feſt, daß die eingetragene Erkenntnis uns dazu dienen müſſe, uns auf uns ſelbſt und unſer Prinzip, auf Gott, zurückzuführen. Aber die Wiſſenſchaft und das weltliche Leben haben an ſich und bezwecken für ſich nichts Göttliches, denn die menſchliche Seele kennt in angebrachter Erkenntnis nur Körperliches und begehrt in angebrachtem Streben nur Gegenwärtiges, in angeborener Erkenntnis und Liebe weiß und begehrt ſie Göttliches und Zukünftiges. Ja Wiſſenſchaft und Leben ſind ſogar direkt der Erlangung der Wahrheit, die nur

in uns und unserem Prinzipe zu finden ist, hinderlich, also dem eigentlichen Zwecke des Menschen, zu Gott zu gelangen, entgegengesetzt. Es fragt sich dann aber, womit die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis der Welt zu rechtfertigen, wodurch überhaupt die Existenz einer Außenwelt und die Existenz unseres körperlichen Daseins zu erklären ist. Campanella antwortet, daß es schon gefährlich sei, auch nur Mutmaßungen darüber zu fassen. Freilich gefährlich für einen Standpunkt, der zwischen der alten und der neuen Zeit, zwischen der offiziellen Kirchenlehre und der Scholastik und dem freien Geiste eines neuen Lebens vermittelnd, diesen mit Bewußtsein und Überzeugung in sich tragend doch mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung bleiben wollte*), der zwar das Universum nicht für tot und alles göttlichen Inhaltes bar, sondern für ein lebendiges, in allen Dingen empfindendes Wesen, für ein Bild und einen Tempel des höchsten Gottes hielt, worin dieser mit eigener Hand seine ewigen Ideen eingezeichnet hat, aber dennoch Gott selbst außerhalb der Welt und in eine nur durch außergewöhnliche göttliche Hülfe erreichbare Ferne versetzte. Hierin unterscheidet sich Campanella von seinem größeren und kühneren Landsmann Giordano Bruno, dem das Universum das einzige und wahre Leben Gottes, seine „dämonische Weltlichkeit" und alleinige Offenbarung war und der deshalb, was dem Campanella nicht möglich war, die Notwendigkeit der realen Welt und unseres körperlichen Daseins begreiflich machen konnte. (Vgl. Sträter, Briefe üb. ital. Phil., 8. Brief, Zeitsch. „der Gedanke", Bd. 6, Berl. 1864—65). Dem Campanella war alles irdische Dasein wertlos

*) Vgl. die Meinung des Telesius, dem auch darin Campanella folgt, im Proömium seines ob. S. 53 zitierten Werkes: „Sollte indeß irgend etwas in unseren Ansichten und Forschungen der heiligen Schrift oder der Kirchenlehre nicht gemäß sein, so möge das verworfen werden, denn ihnen hat nicht bloß die menschliche Vernunft, sondern auch die Sinneswahrnehmung nachzustehn und nach ihnen sich zu richten" (Carrière, S. 355). Campanella akkomodierte sich nicht bloß äußerlich der offiziellen Kirchenlehre, sondern war aus Überzeugung ein kirchlich gesinnter Denker. Man vgl. vor allem seine Staats- und Gesellschaftslehre — niedergelegt im „Sonnenstaat" und in der „Spanischen Monarchie" — mit der Forderung einer absoluten Priesterherrschaft auf der Grundlage eines durchaus sozialistisch gedachten Staatssystems. Sein Hauptwerk, die Metaphysik, weiht er der göttlichen Dreieinigkeit, der summae supereminentissimae Monotriadi, unde primordia, principia et causae rerum etc., wie es in der Epistola der Metaphysik heißt.

und unbegreiflich, und das Welträtsel nicht in diesem, sondern nur in einem transcendenten Leben und für den menschlichen Geist nicht durch die Philosophie, sondern nur durch die Religion vermittelst des Glaubens lösbar. Dem Giordano Bruno aber war jenes Rätsel gelöst in und durch die Welt als der realen Offenbarung Gottes, die in begeisterter Anschauung des Philosophen ihre Geheimnisse offenbart.

Campanella fordert den Menschen auf, zu sich selbst und zu seinem Prinzip, zu Gott, zurückzukehren. Im Innern des Menschen findet er die Quelle der Wahrheit. Aber dazu hat ihn nicht bloß seine religiöse Richtung gedrängt, sondern seine Einsicht — und darin besteht sein Hauptverdienst als Philosoph und seine Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Gedankens — von der Unmöglichkeit, die Außenwelt zu erkennen, wie sie ist. Mit Giordano Bruno die Begeisterung für die Natur und ihre Wunder teilend, hat er, um eine klare Anschauung und dadurch einen sicheren Schatz erfahrungsmäßigen Wissens von ihr zu erlangen, in Übereinstimmung mit Telesius die sensualistische Lehre des Erkennens entwickelt, aber mit genialem Scharfsinn bald erkannt, daß sie zur wahren Erkenntnis nicht hinreicht, weil der Mensch die Dinge immer nur nach sich, nicht nach diesen selbst erkennt. Das Resultat seiner Erkenntnislehre blieb skeptisch, wie es ihr Anfang gewesen war. Das menschliche Wissen ist mäßig (Vgl. dazu Met. I, prooemium; I, 8 art. 1 u. öf.), denn der Mensch kann in diesem Leben nicht ein Wissen von allen Dingen erlangen, sondern nur von einigen, und diese wenigen kann er nicht ganz, sondern nur teilweise und nicht wie sie sind, sondern nur wie sie erscheinen, erkennen: cf. Met. XVII, 5 art. 1: Vidimus autem in hac vita non posse hominem rerum scientiam omnium adipisci, sed aliquarum et non ex toto, sed ex parte, et non prout sunt, sed prout apparent, et solum Deo prout sunt esse nota. Damit ist im Prinzip die Subjektivität des Erkennens ausgesprochen, wenn auch Campanellas Mangel an Konsequenz ihn trotz dieses Prinzipes in den Einzelheiten seiner Erkenntnislehre manches verfehlen ließ, wie er denn auch dieses Prinzip selbst nicht zu weiteren Folgerungen aus ihm verwandte. (Vgl. zum Folgenden: S. 50, 69, 75 ff.) Doch war sein Satz: „cognoscere est esse" inhaltsreich genug, um in der neueren Philosophie immer wirkungsvoller sich entwickelnd in der

Philosophie Schellings und Hegels die absolute Identität des Idealen und des Realen auszudrücken, d. h. das Sein völlig im Denken und zwar in einem logischen Denken aufzuheben. Damit ist aber nicht ausgesprochen, was Campanella im Grunde mit diesem Satze sagen wollte. Ihm ging die Wirklichkeit nicht in reinem Denken auf, sondern das Denken als ein Empfinden fassend kam ihm das Wirkliche im Empfinden zum Bewußtsein seiner selbst. Dadurch war für die Frage nach der Bedeutung des Erkennens die Wahrheit anerkannt, daß das Wirkliche durch und in der Erkenntnis seiner selbst erst vervollständigt wird, das Erkennen also als ein wesentlicher und notwendiger Bestandteil des Weltverlaufs, nicht nur als ein bloß neben diesem hinzukommender angesehen werden muß. Campanella hat jedoch selbst diese Bedeutung des Erkennens für den notwendigen Zusammenhang des Objektiven und Subjektiven nicht ausgesprochen und in seiner Metaphysik nicht weiter dahin verwertet, die Dinge als bloße aber notwendige Mittel für einen höheren geistigen Zweck anzusehen und danach den richtigen Wert ihrer und der natürlichen Erkenntnis abzuschätzen, die ihm thatsächlich nur eine Störung und ein Hindernis für die Erhebung des Menschen in die ideale Welt war.

Die Philosophie Campanellas ist nicht in voller Klarheit und Folgerichtigkeit ausgebildet; sein Wollen übersteigt weit sein Können; seine Absichten und einzelne geniale Gedanken überragen weit die endgültige Bedeutung seiner Philosophie. Aber gerade die letzteren lassen seinen historischen Wert erkennen, durch sie erhebt er sich in kühnem Fluge über manche seiner Zeitgenossen und weist über diese mit vorauseilendem Scharfblick auf den Weg, den der philosophische Gedanke der Zukunft einschlug. Ein Leibniz sagt über ihn: „Wer übertrifft den Descartes in der Naturlehre, den Hobbes in der Sittenlehre an Scharfsinn? Und doch, wenn jener mit Bacon, dieser mit Campanella verglichen wird, dann scheinen jene am Boden zu kriechen, während diese durch die Größe ihrer Gedanken, Vorschläge und Absichten in die Wolken sich erheben.“ Der Sensualismus der Erkenntnislehre Campanellas fand in Bacon und Locke, der Rationalismus derselben in Descartes, Leibniz und Kant seine Fortsetzung und weitere Vollendung. Beide Erkenntnisquellen, die sensualistische und die rationalistische, bei Campanella noch

wenn auch nur loſe und nicht ohne Widerſprüche mit einander vereinigt, traten im weiteren Verlauf der Entwicklung der Philoſophie auseinander, um ſich ſelbſtändig bis zur Konſequenz ihrer beiderſeitigen Grundlagen zu entwickeln. Für dieſe Grundlagen aber Raum und eine feſte Poſition innerhalb einer ausführlichen Erkenntnistheorie im engſten Zuſammenhange mit einem monumental angelegten Syſtem der Philoſophie geſchaffen zu haben iſt das Verdienſt Campanellas.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich am 6. Februar 1872 in Hasslinghausen (Provinz Westfalen). Ich gehöre der evangelisch-lutherischen Confession an. Meinen ersten Schulunterricht erhielt ich in der evang. Schule in Menden in Westfalen, und dann wurde ich in die Sexta des Real-Progymnasiums in Altena in Westfalen aufgenommen. Nachdem ich ein Jahr von Michaelis 1887 bis Michaelis 1888 das Gymnasium in Dortmund besucht hatte, trat ich in die Unter-Sekunda des Herzogl. Anhalt. Karls-Gymnasiums in Bernburg (Anhalt) ein und bestand am 22. März 1892 das Abiturientenexamen. Um Theologie und Philosophie zu studieren, ging ich die beiden ersten Semester nach Jena, von meinem dritten Semester an studierte ich drei Semester in Leipzig und mein sechstes Studiensemester brachte ich in Halle zu. In meinem siebenten Semester bestand ich am 4. u. 5. Juli (1895) vor dem Herzogl. Anhalt. Konsistorium in Dessau mein erstes theologisches Staatsexamen und absolvierte darauf vom 12. August 1895 an am Herzogl. Anhalt. Landesseminar in Coethen i. A. den für Kandidaten der Theologie vorgeschriebenen sechswöchentlichen Seminarkursus. Die Zeit nach Beendigung desselben bis jetzt verbrachte ich mit Privatstudium beschäftigt im Hause meiner Eltern in Bernburg. Am 1. Februar 1897 bestand ich vor der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig die Doktorprüfung.

Meinen hochverehrten Lehrern, besonders meinen Examinatoren Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Heinze, Herrn Prof. Dr. Volkelt und Herrn Prof. Dr. Socin fühle ich mich zu aufrichtigstem und wärmstem Danke verpflichtet.

Berichtigung.

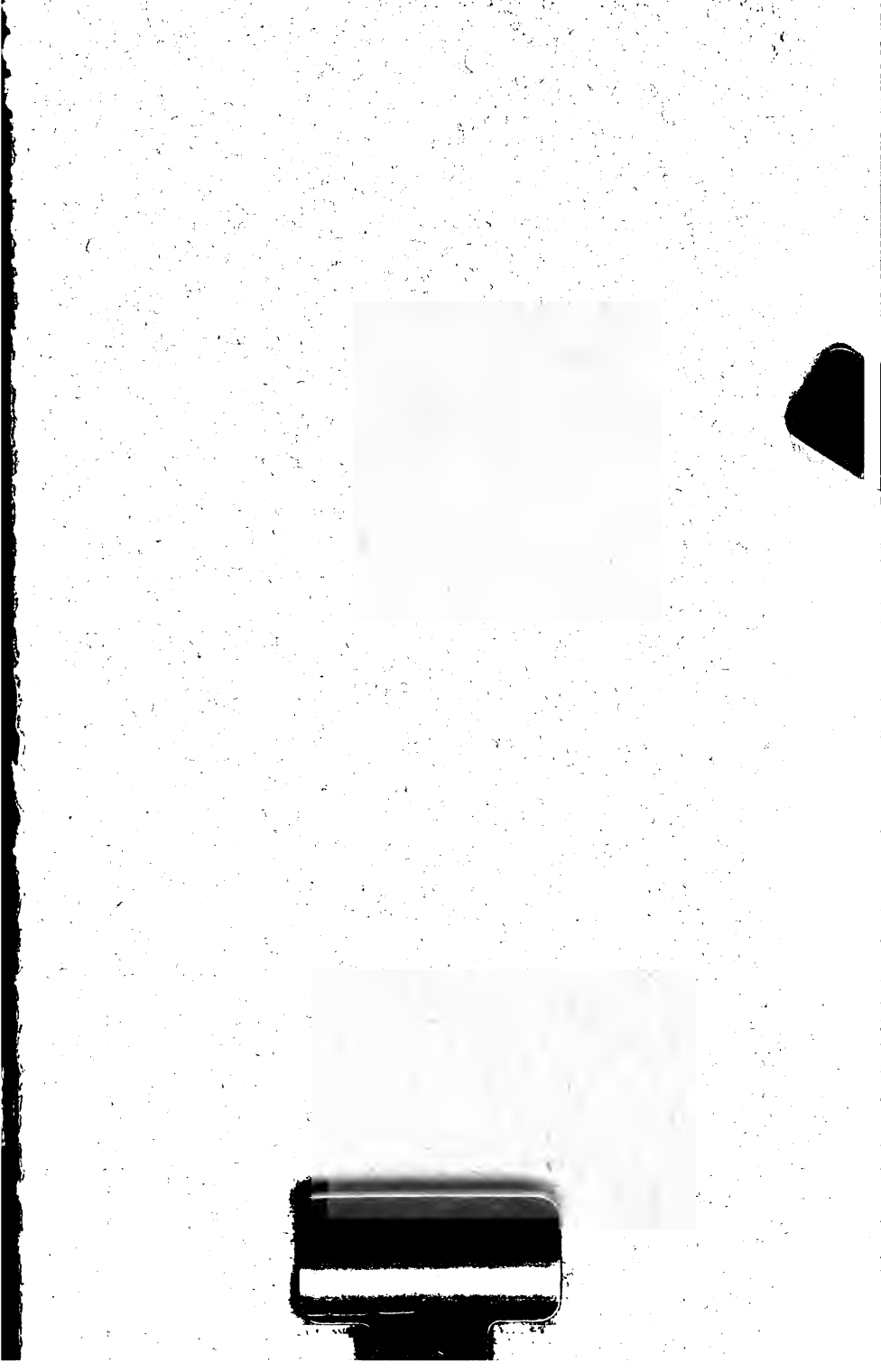
Man korrigiere:

S. 8 Z. 13 v. u. „Familien" in „Familie".
S. 14 Z. 10 v. o. „Paracalſus" in „Paracelſus".
S. 16 Z. 17 v. o. Renaiſſance" in „Renaiſſance".
S. 19 Z. 2 v. u. „um" in „zum".
S. 21 Z. 11 v. o. „metaphisicarum" in „metaphysicarum".
S. 23 Z. 10 v. u. „ein" in „ſein".
S. 30 Z. 15 v. u. „Pytagoreer" in „Pythagoreer".
S. 31 Z. 16 v. o. „Pytagoras" in „Pythagoras".
S. 40 Z. 8 v. u. „alles ähnliche" in „alles Ähnliche".
S. 42 Z. 1 v. u. „Diejenigen" in „diejenigen".

Für „Erkenntniß" iſt immer „Erkenntnis" zu leſen; ebenſo für „Erzeugniß" (S. 78 Z. 11 v. u.) „Erzeugnis" und für „Bedürfniß" (S. 80 Z. 8 v. o.) „Bedürfnis".

Einige Vernachläſſigungen der Interpunktion waren bei der Correktur überſehen worden und konnten deshalb nicht mehr beſeitigt werden.

89094650801
b89094650801a



89094650801

B89094650801A